XXX. Jahrgang 1913.

Schweizerische Theologische Zeitschrift

redigiert
von

Aug. Waldburger
Pfarrer in Ragaz.

6. ~~Fünftes~~ Heft. Ausgegeben 30. November.

Jahresabonnement:
Fr. 6. — für die *Schweiz.*
M. 6. — fürs *Ausland.*

Insertionen
nach
Uebereinkunft.

Jährlich 6 Hefte.

Zürich II
Verlag von Aug. Frick
1913.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Dr. **J. Kreyenbühl**, Kritische Randglossen zu Wellhausens „Evangelium Johannes“ III.	241
Pfarrer **Ernst Wipf**, Die Macht der katholischen Kirche II	263
Pfr. Dr. **Adolf Bolliger**, Die vierte Bitte des Unservaters	276
Dr. med. **A. K.**, Psychiatrische Leben-Jesu-Forschung	285
Pfr. **A. Waldburger**, Zur Reformationsgeschichte	286
Bücherschau	293
Programm der **Kantgesellschaft**	297
Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christl. Religion	297
Inhalt des 20.—30. Jahrgangs	298
Zeitschriftenschau	2., 3. u. 4. Seite Umschlag

☞ Zur gefl. Beachtung. ☜

Der Nachdruck der Originalarbeiten ist nur auf besondere Vereinbarung mit dem Verleger gestattet.

☞ Jahrgang II bis XXIX der „Schweizer. Theologischen Zeitschrift“ ist, soweit der Vorrat reicht, zum bisherigen Preise zu beziehen; einzelne Hefte können nicht abgegeben werden.

Zeitschriftenschau.

„Wissen und Leben“ und **„Die Alpen“** vereinigen sich vom 1. Oktober 1913 an. Jenes steht im 7., diese haben es zum 8. Jahrgang gebracht. Sie kosten 15 Fr. im Jahr, ihr Umfang erreicht nicht ganz das Doppelte der Schw. th. Z. Die materielle Bedingtheit des Idealen!!

Die Tat. Sozial-religiöse Monatsschrift für deutsche Kultur. Juliheft 1913/14 (Nr. 4). Diederichs, Jena.

Sozial-religiös ist zum guten Teil daran kenntlich, dass es über alles liberale schimpft oder spottet oder — mit einem schielenden und einem blinden Auge wegsieht. Eduard Hertlein macht sich lustig über Jülichers bekannte Schrift „Die Entmündigung einer preussischen theologischen Fakultät“ und tut es ohne Ehrlichkeit. Er unterschlägt massgebende Satzteile und verkehrt den Sinn ins Gegenteil. Jülicher schreibt: Das Interesse des Hochschulunterrichts, der Wissenschaft und, [wir sperren:] *soweit der Staat an diesem interessiert ist*, des Staates. hat (bei Professorenberufungen) den Ausschlag zu geben.“ Hertlein unterschlägt Wissenschaft und Unterricht an der Hochschule und die Bindung des Staates an seine Pflicht zur Förderung derselben und behauptet, Jülicher habe dem Staat schlechtweg das Recht und die Pflicht zugesprochen, „protestantische Ketzerprozesse von vornherein überflüssig zu machen.“

In einem Abschnitt für Drews und Smith (Ecce Deus) wird die massgebende Frage, wie Jesus das vermutlich übernommene mythologische Gut entscheidend neu gewendet und verwendet habe, übersehen. Dafür wird dargetan, dass die liberale Theologie angeblich mit Drews alle Prämissen gemein habe („fast Gemeinbesitz“), aber die Schlussergebnisse sehr geräuschvoll ablehne. Wir nennen das die Unfreundlichkeit eines Blinden, dem das Religiöse ausdrücklich fremd ist, dem „jeder Fortschritt in Wissenschaft und Leben

XXX. Jahrgang 1913.

Schweizerische Theologische Zeitschrift

redigiert

von

Aug. Waldburger
Pfarrer in Ragaz.

Jahresabonnement

Fr. 6.— für die *Schweiz.* Mk. 6.— für's *Ausland.*

Zürich II
Verlag von August Frick
1913.

Kritische Randglossen zu Wellhausen's „Evangelium Johannis"

Von Dr. *J. Kreyenbühl.*

(Schluss).

X.

Kap. 7, 3. 4 als angebliche Grundlegung der Kritik.

Die bisherigen Ergebnisse haben die schlimme Meinung Wellhausens von der Konfusion des vierten Evangeliums nicht bestätigt. Die beiden Hauptstücke und Bollwerke der Einheit des Evangeliums, die Lazarusperikope und die Samariterinperikope, haben sich als geradezu musterhafte Kompositionen erwiesen, welche, wenn sie auch den Verfasser nicht gerade als bedeutenden Dichter erscheinen lassen, doch den Beweis leisten, dass er ein Meister der leicht verhüllenden Bilderrede gewesen ist, welche, wie ein durchsichtiges Gewand die Umrisse des Körpers, den eigentlichen Inhalt und die Tendenz des Stückes unschwer erraten lässt. Es ist gezeigt worden, dass die ganze lange Lazarusperikope aus einer einzigen Pointe zu verstehen ist, die sogar schon der Philosoph Johann Gottlieb *Fichte* in seiner „Anweisung zum seligen Leben" (1806) bemerkt hat, trotzdem er ja an theologischer, historischer, religionsgeschichtlicher Gelehrsamkeit bei weitem nicht an unsere massgebenden Theologen heranreicht. Aber Fichte besass einen starken Hauch „johanneischen" Fühlens und das ist für das Verständnis des vierten Evangeliums auch etwas wert. Es ist im „Evangelium der Wahrheit" gezeigt worden, dass die ganze lange Samariterinperikope sich musterhaft fortbewegt von dem Geplänkel zwischen Jesus und der Samariterin bis zur Pointe 4, 21 – 24, und dass diese Pointe prächtig ausklingt in dem von Wellhausen völlig verdorbenen Schlussatze, in welchem sich der Jesus des vierten Evangeliums und seine Schüler als Fortsetzer der Missionsarbeit des Paulus bezeichnen, der zuerst die neue Religion in das Saatfeld der grossen Kulturwelt eingestreut hat, dessen reife Saat nun von den Nachfolgern des Apostels geerntet wird. Deutlicher konnte der Verfasser, ohne vollständig aus seiner Pseudonymität herauszugehen, nicht sagen, dass sein eigener Standpunkt, die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, die völlige Überwindung des Judentums in jeder Gestalt und die Erfolge des von der Kirche losgelösten, freien Jesusgeistes, den die Kirche häretisch nannte, unter den verwandten Geistern des häretischen Judentums, nur eine Weiterentwicklung der Arbeit des Paulus seien, der zum erstenmal den

neuen Jesusgeist vom Boden des Judentums losgelöst und in die Kulturwelt verpflanzt hat. Was von Wellhausen zur Diskreditierung beider Perikopen vorgebracht worden ist, würde wahrscheinlich in der literarischen Welt gar keine Beachtung finden, wäre nicht eben der Name eines angesehenen Gelehrten mit diesen Phantasmen verknüpft.

Wellhausen scheint indessen auf die bis jetzt behandelten Ausstellungen nicht das Hauptgewicht zu legen. Die Hauptbedenken gegen die Einheit des vierten Evangeliums sind ihm vielmehr bei gewissen Stellen aufgestiegen, die S. 5 f. genannt werden und bis jetzt in der Tat von den zahllosen Exegeten noch nicht in diesem Sinne gewertet worden sind. Bei diesen Stellen wäre also, wie der alte römische Legionär zu sagen pflegte, die Entscheidung an die Triarier gelangt. Hier müssen die Verteidiger der Einheit des Evangeliums sich erfolgreich zur Wehre setzen oder die Festung übergeben.

Von den Versen 7, 3. 4 behauptet Wellhausen, sie seien *grundlegend* für die literarische Kritik des vierten Evangeliums, das will heissen: für die Verwerfung seiner Einheit und für die Spaltung in A und B. Jesus wird aufgefordert nach Judäa zu gehen, weil Galiläa nur ein Winkel sei; in Judäa hat man bis jetzt von seiner Wirkung nichts gesehen. Das schlägt dem, was jetzt in Kap. 1—6 zu lesen steht, ins Gesicht; denn darnach ist er längst und öfters öffentlich in Judäa aufgetreten und hat dort einen Kreis von Gläubigen. Und jetzt wird Jesus aufgefordert, umzuziehen und nach Judäa zu gehen, damit man auch dort die Werke sieht, die er tut, denn wer öffentlich zu sein wünscht, darf nicht in der Verborgenheit wirken. Die Verse 7, 3. 4 negieren also die Festreisen nach Jerusalem und die darauf beruhende Chronologie. Sie zeigen, dass im Evangelium eine tiefgehende Unordnung eingerissen ist und dass mithin die Grundschrift A auszuscheiden ist von den Erweiterungen in B, welche die Festreisen nach Jerusalem, die Chronologie und sonst allerlei anderes enthalten hat, was Wellhausen in seiner Schrift auszuscheiden sucht. Kurz, 7, 3. 4 sind für Wellhausen in der Tat der Hauptbeweis für die Konfusion, Unordnung und Brüchigkeit des Evangeliums, der ihn zu einer Grundschrift A und der Frweiterung B geführt hat.

Indem wir diese Grundlage der literarischen Kritik der Prüfung unterziehen, um, wie Platon sagt, zu sehen, ob der Topf wie ein ganzer oder gespaltener klingt, müssen wir den Leser bitten, vorläufig den Text von 7, 1—13 zur Hand zu nehmen und, zunächst ohne die „Verbesserungen“ Wellhausens, zu lesen. Er

wird sofort finden, dass der neueste Exeget in seinem Codex wieder allerlei gelesen hat, was in den übrigen Handschriften nicht zu lesen ist.

Vorerst ignoriert, Wellhausen 7, 1 und 2, von der vorgefassten Meinung ausgehend, die er erst beweisen sollte, dass die Festreisen nicht zur Grundschrift gehören. Für den aber, der die Art des Evangeliums kennt, sind diese einleitenden Verse wichtig. Sie besagen, dass Jesus wieder einmal genug hat von den „Juden“, mit denen er sich soeben des Abendmahls wegen herumgezankt und die ihm für sein Auftreten (6, 26—59) allerlei Schnödigkeiten gesagt haben. Nebendei gesagt, wer sich vom 6. Kap. nicht den Star stechen lässt, so dass er zu sehen vermag, was für Juden im vierten Evangelium gemeint sind, der gehört zu den Leuten, die 9, 39—41 gezeichnet sind.

Ferner will der Verfasser mit 7, 1. 2 die Haltung der „Juden“ Kap. 6 mit der bereits Kap. 5 gezeichneten Situation verknüpfen, wo bereits der tötliche Hass der Juden (5, 16. 18) zu Tage getreten ist, der Hass, der im ganzen Evangelium einen und denselben Grund hat, dass der Jesus des Evangeliums von dem Geiste und den Einrichtungen des „Judentums“ nichts wissen will und in einer unmittelbar mystischen Einheit mit Gott steht, der in ihm die höchsten religiösen Lebensgüter wirkt.

Aus diesem Grunde hat Jesus zunächst keine Lust mehr, „in Judäa zu wandeln“ und „wandelt in Galiläa“, wo er besser aufgenommen ist, als in dem feindlichen Judäa (4, 43 ff.). Wellhausen kann natürlich diese Verse nicht brauchen, da sie Kap. 5. 6. 7 verknüpfen und zeigen, wie Kap. 5 eigentlich den Grundton angibt, der durch die ganze Polemik gegen die Juden hindurchklingt. Wenn man diese offenkundige Verknüpfungsarbeit übersieht, hat man es natürlich leichter, Konfusion und Brüchigkeiten zu entdecken.

Gehen wir nun auf die grundlegenden Verse 7, 3. 4 ein, so wird hier ein Meisterstück der Kunst geliefert, die Goethe in einem bekannten Wort als „Unterlegen“ bezeichnet. Von dem, was Wellhausen im Texte liest, steht buchstäblich so viel wie nichts darin. Jesus wird nicht aufgefordert nach Judäa zu gehen, weil Galiläa nur ein Winkel sei, sondern damit auch *seine Jünger* die Werke sehen, die er tut. Die judäische Wirksamkeit Jesu ist also nicht verneint, es ist nicht gesagt, man habe in Judäa bis jetzt von seiner Wirkung nichts gesehen. Sondern es ist gesagt, dass die Wirksamkeit Jesu in Judäa eine solche war, die sich nicht speziell vor den Jüngern Jesu abgespielt und nicht ihnen speziell gegolten hat. Und diese Bemerkung stimmt vollständig

mit dem überein, was jetzt Kap. 1—6 zu lesen ist. Denn darnach ist er wohl schon längst und öfters in Judäa aufgetreten und hat dort Gläubige gefunden (2, 13—22; 3; 5), aber noch niemals hat seine Wirksamkeit speziell den Jüngern gegolten, noch niemals ist er förmlich und öffentlich als Lehrer aufgetreten. Das ist's, was ihm jetzt von den Brüdern — und zwar keineswegs in der freundlichsten Absicht (v. 5) — nahe gelegt wird. Sie sagen ihm: „Es ist ja ein Widerspruch in deiner ganzen Art des Wirkens. Du strebst darnach, in aller Munde zu sein (ἐν παρρησίᾳ) und wirkst doch im Verborgenen, d. h. so, dass du mit deiner Person nicht hervortrittst.“ Diese Verborgenheit bezieht sich in keiner Weise auf den Winkel Galiläa, den Jesus verlassen solle, um die Wirksamkeit nach Judäa zu verlegen, sondern sie bezieht sich darauf, dass Jesus nicht offen als Lehrer auftritt, der vor Schülern wirkt, so wirkt, dass auch die Schüler wissen, worin dieses Wirken besteht, und dass der Lehrer sein Wirken vor Schülern begründet. Daher der Schlussatz: Wenn du öffentlich werden willst, so musst du mit deiner Person aus der Verborgenheit heraustreten und musst als Lehrer auftreten, der Welt dich offenbaren. Das ist der einheitliche Grundgedanke, der das ganze Kap. 7 verklammert und zu einer bedeutsamen und festgefügten Komposition macht, als welche wir sie im „Evangelium der Wahrheit“ erwiesen haben.

Von den Hauptdifferenzen, die diese Stelle mit dem unvereinbar erscheinen lassen, was vorhergeht und nachfolgt, vermag ich nichts zu entdecken. Jesus wird nicht aufgefordert, den Winkel Galiläa zu verlassen und die öffentliche Wirksamkeit in Judäa aufzunehmen, sondern er wird aufgefordert, in Judäa endlich die Verborgenheit aufzugeben, die dem nicht ziemt, der eine öffentliche Rolle spielen will; er wird aufgefordert, als Lehrer von Schülern aufzutreten und in solcher Weise öffentlich zu wirken. Das steht im überlieferten Text und das stimmt vollkommen mit dem Vorhergehenden überein.

Und ebenso stimmt das Nachfolgende (v. 6—13) damit überein. Jesus hat sich vor Kap. 7 mit den Judäern nicht als Lehrer von Schülern verfeindet, sondern durch die Art, wie er den Juden (bei der Tempelreinigung und namentlich bei Bethesda) entgegengetreten ist. Darum kennen die Juden ihn und nehmen lebhaftes Interesse an ihm und haben ihre Meinung über ihn längst gebildet. Das alles beweist nicht das mindeste gegen v. 3. 4, denn hier liegt etwas neues vor, das Auftreten Jesu als Lehrer, das von nun an den Konflikt mit den Juden bedeutend verschärft, wie von 7, 14 an zu lesen ist. Nicht umsonst ist nun der Angriff

sofort gegen den *Lehrer* gerichtet und die *Lehre* wird angefochten und bleibt angefochten bis zum Schluss des Dramas (18, 19—23).

Wenn also Wellhausen in den „Jüngern“ (v. 3) ein „falsches Explizitum“ findet, das einen innern Widerspruch in die Aussage hineinbringt und einen „hellen Unsinn“ daraus macht, so vermag ich das in keiner Weise einzusehen. Mit diesem Satze ist ja nicht gemeint, Jesus müsse (nach Kap. 1—6) in Jerusalem *bereits vorhandene Jünger vorfinden,* sondern es ist gesagt, dass er nunmehr *auch als Lehrer aufzutreten* und seinen Schülern die Lehre vorzutragen habe. Das Wort „Jünger“ steht ganz am rechten Platz und Wellhausen begeht einen schon kritisch-philologisch ganz unzulässigen Willkürakt, wenn er das „falsche Explizitum“: die Jünger hinauswirft und statt dessen aus dem Worte „Judäa“ das unbestimmte „man“ einsetzt; „damit *man* auch dort die Werke sehe, die du tust.“ Dann hat Wellhausen freilich einen unvereinbaren Gegensatz zu Kap. 1—6 konstruiert, aber er hat ihn eben nur konstruiert, weil er v. 3. 4 einen Sinn unterschiebt, den diese Sätze nicht haben und nicht haben können, da er durch das Vorhergehende und das Nachfolgende ausgeschlossen ist. Hätte der Verfasser von A in v. 3 wirklich sagen wollen, Jesus solle von Galiläa nach Judäa ziehen und den Schauplatz seiner Tätigkeit nach Judäa verlegen, damit *man* auch dort die Werke sehen könne, die er tut, so hätte er ganz sicher seine Leser über die die Leute aufgeklärt, die dort in Judäa die Werke Jesu ebenfalls sehen sollen oder wollen, und er hätte nicht dem Leser überlassen, aus den Worten: „nach Judäa“ das unbestimmte „man“ (im Griechischen den unbestimmten Plural der dritten Person) zu ergänzen. Da es sich nach Wellhausen um den Unterschied von Galiläern und Judäern, galiläischer und judäischer Wirksamkeit Jesu handelte, so hätte der Verfasser diesen Unterschied auch im Texte ausdrücken müssen. Er hätte unbedingt gesagt: auf dass *alle Juden* oder auf dass *auch die Leute in Judäa* die Werke sehen können, die du tust. Das hat der Verfasser nicht gesagt, weil er nicht den Unterschied zwischen Galiläa und Judäa im Sinne hat, den Wellhausen v. 3. 4 ausgesprochen findet, sondern den Gegensatz des *Wirkens im verborgenen Privatleben* und *des Wirkens als öffentlicher Lehrer.* Nicht *wie bisher* soll Jesus mit den Juden verhandeln, sondern er soll als *Lehrer von Schülern* auf- und hervortreten. Und das ists, was von 7, 14 an geschieht und eine Verschärfung der Feindschaft der Juden gegen Jesus zur Folge hat.

So wenig im Text ein Widerspruch zur bisherigen Tätigkeit in Jerusalem enthalten ist, ebenso wenig ist auf das Wort „Ziehe um!“ irgend ein Nachdruck zu legen, als ob damit gesagt

sei, Jesus solle nicht wegen des Festes bloss einen vorübergehenden Abstecher nach Jerusalem machen, sondern seinen Wohnsitz und den Schauplatz seiner Tätigkeit, der bisher in Galiläa lag, nach Judäa verlegen. Das alles ist nur wieder in den Text hineingelesen, um aus 7, 3. 4 einen Kronzeugen der Brüchigkeit des Evangeliums zu machen. Wer aus den früheren Stellen ersehen hat, wie häufig von einem Wechsel des Aufenthaltes Jesu zwischen Galiläa und Judäa die Rede ist (2, 12. 13; 4, 1—3; 4, 43. 54; 5, 1; 6, 1) und dass vom „judäischen Land" auch da gesprochen wird, wo vom Standpunkt der Geographie aus gar kein Grund vorlag (3, 22), wer sieht, dass 4, 43 Judäa wider alle Geschichte sogar als Heimat Jesu bezeichnet wird, der kann unmöglich aus 7, 3. 4 herauslesen, was Wellhausen herausgelesen hat. Ich bleibe dabei, was ich im „Evangelium der Wahrheit" durchgeführt habe: Judäa und Galiläa sind nur Coulissen, die aufgestellt werden, um den Standpunkt, den Inhalt oder die Adresse des betreffenden Stückes zu markieren, sie sind nur Leitmotive, die den Leser in die vom Verfasser ins Auge gefasste Situation versetzen sollen. Von einem Gegensatze der Festwallfahrten nach Jerusalem, die zu B gehören, und der dauernden Übersiedlung dahin, die für A sprechen soll, ist im Texte nicht das mindeste zu finden. Gerade in unserem Texte ist der Weggang von Galiläa und der Gang nach Judäa abermals an ein Fest geknüpft (v. 2). Wellhausen kann das nicht brauchen, weil es ihn in seinen Phantasien über 7, 3. 4 stört. Mit dem Wegfall dieser Phantasien fällt umgekehrt alles weg, was er über die Festreisen nach Jerusalem, ihre Chronologie, ihre Zugehörigkeit zu B und die 7, 3. 4 bezeugte Brüchigkeit des Evangeliums vorgebracht hat.

Wenn Wellhausen schliesslich auch 7, 5 als unvereinbar erklärt mit 7, 3. 4 und auch hier einen Bruch entdeckt, so müssen wir uns auch hier ganz auf die Seite des überlieferten Textes stellen. Die Aufforderung der Brüder, Jesus solle sein Licht nicht unter den Scheffel stellen, ist nach Wellhausen alles andere eher als ein Beweis, dass sie nicht an ihn glauben. Wer weiss, vielleicht hat der Verfasser in der Sache doch noch besser Bescheid gewusst, als der gelehrte Mann, der 1800 Jahre später seine Hefte korrigiert. Versuchen wir, ihm zu glauben und die Aufforderung der Brüder so zu fassen, wie sich aus der ganzen Stelle v. 5 – 10 ergibt, so erhalten wir die Situation, die wir ebenfalls im „Evangelium der Wahrheit" gezeichnet haben. Die Aufforderung der Brüder zeugt nicht von wohlwollender Gesinnung, sondern sie setzt im Gegenteil voraus, dass dem Bruder in der vollen Öffentlichkeit als Lehrer (ἐν παῤῥησίᾳ) misslingen werde, was er bis jetzt

ἐν κρυπτῷ, ohne diesen Anspruch und ohne diese Stellung, getrieben hat. „Wenn du öffentlich deine Ansichten als Lehrer vertrittst und kundgibst, so wirst du schon sehen, dass du damit keinen Erfolg hast.“ Und so ist es gekommen. Denn der ganze Rest von Kap. 7 handelt davon, dass der als Lehrer auftretende Jesus nun auch in dieser Eigenschaft aufs heftigste von den Gegnern angefochten wird, weil er ohne die erforderliche Bildung als Lehrer auftritt, weil er für sich eine höhere Autorität beansprucht, die ihm die Gegner bestreiten, und weil in ihm ein „Geist“ wirkt, der nur in denen wirkt, in denen Jesus verklärt ist (7, 39), nicht in jenen, die nur den fleischlich-geschichtlichen Jesus festhalten und von ihm alles Heil erhoffen. Das ist wieder gesagt gegen den grossen Erzfeind des Verfassers, Ignatius von Antiochia, der nicht müde wird, den kirchlichen Jesus Christus gegen den „doketischen“ Jesus auszuspielen. Man braucht nur 7, 35 zu lesen und man hat eine Situation, die für einen noch irgendwie mit der synoptischen Überlieferung zusammenhängenden Jesus ebenso absurd und unmöglich ist, als sie ein glänzendes Licht wirft auf den unter der Jesus-Maske versteckten Verfasser, welcher in der griechischen Diaspora der *Lehrer der Griechen* (12, 20 ff.) geworden und gewesen ist.

Von diesem ganzen, für den Verfasser des Evangeliums, seine Tendenz, seine Gesinnung, sein Anftreten, seine Gegnerschaft im höchsten Grade aufschlussreichen Kap. 7 hat Wellhausen *ganze zwei Verse* übrig gelassen. Fast scheint es, es haben sich deshalb in ihm doch einige sanfte Gewissensbisse geregt. Es versteht sich, meint er, dass die Grundschrift sich nicht auf die beiden Verse 3 und 4 beschränkt haben kann. „Sie sind ein Rumpf ohne Hand und Fuss. Man kann leider nur vermuten, was ursprünglich statt 1. 2 und 5—13 dagestanden haben mag.“

Ein wundervoller Grundsatz literarischer Kritik! Erst schneidet man aus einem ausgezeichnet durchkomponierten Kapitel von 52 Versen 50 weg und dann verlegt man sich auf Vermutungen, wie allenfalls der „Rumpf ohne Hand und Fuss“ in der Grundschrift ausgesehen haben möchte. Das eröffnet ungeahnte Aussichten auf eine neue kritische Bearbeitung der neutestamentlichen Schriften, wobei der handschriftlichen Überlieferung bloss noch die Rolle zufällt, den waghalsigsten Sprüngen der Diaskeuasten als Sportplatz zu dienen.

XI.

Weitere Gründe Wellhausens für die Brüchigkeit des vierten Evangeliums.

Nachdem sich der eine der Kronzeugen für die Brüchigkeit des Evangeliums als falsch erwiesen hat, verlohnt es sich kaum der Mühe, auf *untergeordnete Indizien* einzugehen, von denen wir bereits wenigstens eines (11, 28 und 39) ebenfalls erledigt haben. Es ist mit den andern um kein Haar besser bestellt. An solchen Kleinigkeiten, wie 20, 2 und 20, 11, wo versäumt ist, anzugeben, dass Maria wieder zum Grabe zurückgekehrt ist, kann nur derjenige Anstoss nehmen der nicht versteht, dass bei einer Gedankendichtung unmöglich ein Wert darauf gelegt werden kann, eine absolute Korrektheit in der Darstellung zu erzielen, wenn nur die Hauptsache, die allegorische Verhüllung und Andeutung des Inhaltes, erreicht ist. Und das ist 20, 2 und 11 so gut der Fall, wie es 11, 28 und 39 der Fall ist. Für den Verfasser war es Hauptsache, Maria die Auferstehung Jesu an Simon Petrus und den Lieblingsjünger melden zu lassen, weil sich daran der geheimnisvolle Wettlauf zum Grabe anschliesst (20, 3—10). Weiter war für ihn Hauptsache, die Maria weinend beim Grabe zu zeigen weil sich daran die ebenso geheimnisvolle Scene mit den Engeln und mit Jesus anknüpft (20, 11—17), für deren Verständnis Wellhausen ebenso wenig etwas getan hat, als alle Ausleger vor ihm. Aber völlige Nebensache ist es, zu wissen, dass Maria von Petrus und dem Lieblingsjünger wieder zum Grabe zurückgekehrt ist. Das wäre von einiger Bedeutung in einer historischen Erzählung, ist aber von gar keiner Bedeutung in einer Allegorie, so wenig als es von Bedeutung ist, wenn Kap. 2 die faktische Verwandlung des Wassers in den Wein nicht erzählt ist. Diese Unterlassung nennt Wellhausen erträglich und vielleicht eine Schönheit. Wenn aber 20, 2 und 11 eine völlige Nebensache übergegangen wird, so macht er einen casus belli daraus. „In 12, 36 geht Jesus fort und verbirgt sich, gleich darnach aber (12, 44) erscheint er wieder in der Öffentlichkeit und ruft laut aus, was er zu sagen hat — und das nachdem vorher (12, 37—43) die Akten über die Reden Jesu an das grosse Publikum feierlich geschlossen sind.“ Statt an diesen Kleinigkeiten Anstoss zu nehmen, hätte Wellhausen vielmehr lernen sollen, dass das im Evangelium unzähligemal wiederholte Ergreifen Jesu, die Versuche, ihn zu steinigen, zu töten, Hand an ihn zu legen und das entsprechende Weggehen und Sichverbergen gar nicht eigentlich gemeint sind, sondern lediglich die Gesinnung der Gegner kennzeichnet und die Thatsache, dass der unter der Jesus-Maske sprechende Verfasser seinen Gegnern seinem tiefsten

Wesen nach vollkommen verborgen ist. So schon 8, 59, sodann 10, 39 und endlich 12, 36. Diese Tatsache, die vollständige Verstocktheit der Gegner, wird 12, 37–43 als Inhalt von 12, 36 weiter ausgeführt und begründet. Und *darum* steht es nicht im Widerspruch mit 12, 36, sondern es steht dialektisch damit völlig im Einklang, wenn Jesus, der Kap. 7 aufgetretene Lehrer der Wahrheit und des ewigen Lebens, der Lehrer der Hellenen 12, 44 noch einmal und zum letzten Mal in ganz feierlicher Weise (wie 7, 37) das Wort ergreift, um sein Wesen, seine Sendung, seine Autorität, den Inhalt seiner Lehre zusammenzufassen und von diesen zu sagen, dass die Gegner durch sie gerichtet werden. Damit erst sind die Akten der Reden Jesu geschlossen. Sie gelten teils den Verstockten, die um der Beschaffenheit ihres Herzens willen nicht glauben können, teils den Furchtsamen und Feigen, die aus Menschenfurcht nicht wagen, ihre Überzeugung zu bekennen, die im Grunde für Jesus spricht. Damit werden die öffentlichen Verhandlungen mit den Gegnern, so weit sie *direkt* und *lehrhaft* gegen sie gerichtet sind, abgebrochen, und nur noch in den versteckten Anspielungen der Passionsgeschichte und der Abschiedsreden und der Auferstehungserzählung zucken die Blitze weiter und erst mit dem letzten Satz des Evangeliums (20, 29) erlischt der letzte Blitz.

Wie die Szene: *Jesus und Pilatus* von Wellhausen als Beweis für die Brüchigkeit des Evangeliums verwertet werden kann, verstehe ich nicht. Ich verstehe sehr wohl, dass er sich über diese Szene ärgert, und sich in diesem Wirrwarr nicht zurecht finden kann. Das ist jedenfalls immer noch gescheiter, als wenn auch hier die Apologeten mit Teufels Gewalt Geschichte herausklauben wollen. Aber für die Brüchigkeit des Evangeliums und für die Unterscheidung von A und B spricht die Szene ganz und gar nicht. Gleichviel wer sie geschrieben hat, ob der Verfasser von A oder von B, jedenfalls hat er, nach Wellhausens Eindruck und Ausdruck, Wirrwarr geschrieben. Welcher der beiden Hände Wellhausen diesen Wirrwarr zutraut, vermag ich nicht zu sagen. Man kann also höchstens sagen: Der Mensch, der das geschrieben hat, war mindestens halb verrückt. Aber man kann nicht sagen: In dieser Darstellung lassen sich die Hände von mindestens zwei Autoren unterscheiden, von denen der eine noch bedeutend verrückter gewesen ist, als der andere. Das aber müsste gezeigt sein, wenn die Szene die Brüchigkeit des Evangeliums beweisen sollte.

Ich selbst habe eine bessere Meinung über diesen Abschnitt wie über die ganze Passionsallegorie, wenn ich mir auch nie ver-

hehlt habe, dass unter allen Bestandteilen der Gedankendichtung die Passionsallegorie am wenigsten geglückt ist und am wenigsten glücken konnte. Der Verfasser war der Erste, der die Erfahrung gemacht hat, dass hier für die freie Dichtung nichts zu holen ist, dass man im Gegenteil gerade hier sich alle Mühe geben muss, die furchtbare Tragik dieser Augenblicke in in ihrer ganzen natürlich-menschlichen Herbheit, aber auch in ihrer sieghaften Kraft auf das Mark seiner Seele wirken zu lassen. Es hat keinen Sinn, mit dem Verfasser zu rechten, dass er das nicht getan hat. Aber *die* Gerechtigkeit wollen wir ihm wenigstens widerfahren lassen, dass er das verrückte Zeug nicht geschrieben hat, das man bei ihm findet, dass die Passionsdichtung wenigstens einzelne Szenen enthält, die der Höhepunkte des Evangeliums nicht unwürdig sind. Ich kann auch hier nur wieder auf meine Erklärung verweisen, die wenigstens das Recht hat, mit den Erklärungen Wellhausens konfrontiert zu werden.

XII.

Sprache und Darstellung des vierten Evangeliums in ihrer Bedeutung für das johanneische Problem.

Der an die Ausführungen Wellhausens sich anschliessende Verlauf unser kritischen Erwägungen würde es nun mit sich bringen, dass wir die Beweise prüfen, die Wellhausen aus dem grossen Abschnitt des Evangeliums, der die Abschiedsreden Jesu an die Jünger enthält (Kap. 13—17), für seine Teilungshypothese vorgebracht hat. Wir müssen aber darauf verzichten, unsere Ansicht über diese Ausführungen Wellhausens an dieser Stelle auszusprechen, weil hier unsere Kritik eine so eingehende Kenntnis des vierten Evangeliums, eine so intime Vertrautheit mit seinem Geiste, eine so einlässliche Kenntnisnahme der Ausführungen Wellhausens voraussetzen würde, wie wir sie vielleicht nur bei vereinzelten Lesern der „schweizerischen theologischen Zeitschrift“ voraussetzen können. Aus diesem Grunde sind wir genötigt, die Kritik dieses Abschnittes zu unterdrücken und auf einen andern Punkt überzugehen, wo wir die bisherigen Leser dieser Zeilen wieder bitten dürfen, unsere Begleiter zu sein.

Wellhausen hat uns zu belehren unternommen, dass das vierte Evangelium aus einer Grundschrift (A) und aus Erweiterungen (B oder eigentlich B^1 B^2 B^3 . . . B^n) besteht, dass es das *Werk vieler Hände* ist. Um so stärker ist unsere Überraschung, wenn Wellhausen (S. 133 ff.) dazu übergeht, „die charakteristischen Züge der johanneischen Sprache zur Darstellung zu bringen.“ Aus diesen Beiträgen gewinnen wir die Einsicht, dass dem vierten Evange-

lium gewisse *sprachliche Eigentümlichkeiten* zukommen, die es von dem Genre, das sich bei Markus, Matthäus und Lukas findet, namentlich in den ihnen gemeinsamen Redestücken, stark unterscheiden. Es zeigt sich, dass die Sprache des Johannes lange nicht so semitisch gefärbt ist, wie bei Markus. Von verkleidetem Aramäisch ist im vierten Evangelium keine Rede. Mehrfach hat seine Sprache ganz unsemitisches Gepräge. Auf 13, 1—3 weist Wellhausen besonders hin. Die Stelle 16, 8—11 könnte ebenfalls angeführt werden. Wenn O. *Holtzmann* findet, es sei psychologisch unmöglich, diese Stelle von demselben Manne herzuleiten, der in den synoptischen Christusworten zu uns spricht, so liegt darin jedenfalls das Wahre, dass die Sprache des Johannes, wo sie den biblischen Stil nicht absichtlich imitiert, ein ganz unsemitisches Gepräge trägt. Man kann auch zu „Johannes“ sagen, was die Leute im Hof des Hohenpriesters zu Petrus gesagt haben: Deine Sprache verrät dich. Wenn die Sprache trotzdem vielfach biblisch klingt, so führt das Wellhausen mit Recht auf absichtliche Nachahmung zurück. „Der Feierlichkeit wegen wird der biblische Stil in der Parataxe nachgeahmt, mit verräterisch unbiblischer Freiheit der Wortstellung. Die Sprache soll auf dem Kothurn einhergehen, sie soll hieratisch sein.“ Die Behauptung, durch das Gewand des allerdings von groben Hebraismen freien, griechischen Ausdrucks blicke doch im ganzen Stilcharakter des vierten Evangeliums der hebraistische Grundzug hindurch, weist Welihausen zurück. Der Verfasser bemüht sich, zu hebraisieren, aber man sieht ganz gut, dass der aramäische Geist und Ausdruck in ihm nicht mehr lebendig sind, dass sein Bibelstil auf Lektüre und Assimilation beruht und darum hie und da sogar von Affektation nicht frei ist.

Wenn diese Beobachtungen richtig sind, so sind sie ein *gewichtiges Argument für die literarische Einheit des Evangeliums und gegen die Scheidungshypothese der Diaskeuasten.* Oder was ist denn wahrscheinlicher, dass nach dem Satze: Le style c'est l'homme der einheitliche, unsemitische, bloss absichtlich hebraisierende und überall diese Imitation verratende Stil auf einen einzigen Verfasser hinweist, oder dass zufällig nicht bloss die Verfasser von A und von B, sondern sogar auch von B^1 B^2 B^3 ... B^n alle diese Eigentümlichkeiten des johanneischen, hieratischen Stils besessen haben? Wie haben sie es denn angefangen, dass der Verfasser von B ebenso schrieb, wie der von A, und der Verfasser von B^1 wie der von B^2 B^3 ... B^n und umgekehrt? Müssen nicht die verschiedenen Verfasser von A und von B und sodann von B^1 B^2 B^3 ... B^n sich ebenfalls in persönlichen Eigentümlichkeiten des Stils verraten.

wie das vierte Evangelium als Ganzes gegenüber den synoptischen charakteristische Züge aufweist, indem die johanneische Sprache sich durch gravitätische Getragenheit auszeichnet und sich dadurch ebenso weit von der volkstümlichen des Markus wie von der etwas literatenhaften des Lukas unterscheidet und sich der des Priesterkodex im Pentateuch nähert?

Gegenüber dieser Einheitlichkeit des Stils ist ja alles recht unbedeutend, was Wellhausen zur Begründung von Unterschieden in A und B vorbringt, ganz abgesehen davon, dass diese Unterschiede in B^1 B^2 B^3 ... B^n nicht weiter verfolgt werden. Dahin zählt der Umstand, dass 5, 19 ff. Jesus beständig „Amen Amen ich sage euch“ sagt, 5, 30 ff. nie, und dass er sich dort durchgehend „der Sohn“ nennt, hier nirgends. Dieser Umstand soll nun die Brüchigkeit von Kap. 5 beweisen, während er im Sinn und Charakter der Polemik vollständig begründet ist. Die Juden greifen 5, 18 die 5, 17 getane Aussage Jesu auf, der die innige und fortwährende Gemeinschaft mit dem Wirken Gottes in ihm, also die Hauptwahrheit des Evangeliums, die völlige Lebensgemeinschaft von Vater und Sohn, behauptet. Das ist für die Juden Ketzerei, Gott den „eigenen Vater“ zu nennen, mit Gott in einem unmittelbaren und persönlichen Verhältnis stehen zu wollen. Die Kirchenjuden wollen das nicht haben, sonst braucht es ja keine Kirche mehr, die allein Religion einzutrichtern hat. Gegen diesen Vorwurf, Jesus sei ein Gotteslästerer und vergöttere sich selbst, wenn er jene unmittelbare und persönliche Einheit mit Gott behaupte, wendet sich Jesus mit aller Feierlichkeit und Entschiedenheit (Amen Amen ich sage euch), indem er den Kirchenjuden weitläufig auseinandersetzt, wie er dieses persönliche Verhältnis von Sohn und Vater meint, nämlich als Wirken Gottes in ihm, nicht als ein menschliches Wirken, das an die Stelle Gottes tritt und sich selbst vergöttert. Daher spricht hier Jesus überall in dritter Person von dem Vater und dem Sohn, anknüpfend an den Vorwurf der Juden: Jesus nennt Gott seinen eigenen persönlichen Vater und vergöttert sich dadurch selbst. Denn die Mystik des Evangeliums ist für die Kirchenjuden Pantheismus, weil nur die Kirche das wahre Verhältnis von Gott und Mensch vermittelt. Ausser der Kirche ist jedes Verhältnis zu Gott Ketzerei, Gottlosigkeit, Selbstvergötterung, modern ausgedrückt: Pantheismus.

So wie nun mit 5, 29 die Verteidigung gegen diesen Vorwurf mit der Lehre vom ewigen Leben zu Ende ist, so ist der Sinn der Gemeinschaft von Vater und Sohn enthüllt und der Verfasser braucht diese Ausdrücke gar nicht mehr beizubehalten. Er kann jetzt ganz ruhig von sich selbst in der ersten Person

sprechen, denn die Lehre vom ewigen Leben ist das grosse Lebenswerk, das Jesus als Gottesgesandten beglaubigt, während die Kirchenjuden ihr „ewiges Leben“ aus dem Schriftbuchstaben des A. T. schöpfen. Es besteht also nicht die mindeste Brüchigkeit zwischen 5, 18 ff. und 5, 30 ff. Im Gegenteil, indem Jesus von 5, 30 an in der ersten Person spricht — übrigens beständig vom Vater — von 5, 18 an aber immer in der dritten Person vom Sohn, so ist eben damit bewiesen, dass *ἐγώ* und *υἱός* vollkommen dieselbe Person bezeichnen und dass das Ich nur deshalb an die Stelle des Sohnes getreten ist — der Vater bleibt — weil inzwischen, mit der Lehre vom ewigen Leben als dem höchsten Beweis der Gemeinschaft von Vater und Sohn (5, 26) der Begriff des *Lebenswerkes des Gottesgesandten* eingetreten ist, als den Jesus sich gegenüber den Gegnern mit Emphase hervorhebt. Also wäre es unpassend, den Begriff Sohn weiter zu gebrauchen, nachdem das Lebenswerk des Gottesgesandten als Beglaubigung Jesu gegenüber den ungläubigen Gegnern in den Vordergrund getreten ist. Der einzige Unterschied zwischen 5, 18 ff. und 5, 30 ff. ist ein Wechsel des Ausdrucks. 5, 18 ff. wendet sich gegen den Vorwurf der Selbstvergötterung Jesu und expliziert daher das wahre Verhältnis von Vater und Sohn. 5, 30 ff. fusst auf dem höchsten, was der Vater dem Sohn gegeben hat (5, 26) und betont dabei mit Emphase das Jesus aufgetragene Lebenswerk, auch andern das Leben zu geben, als das Zeugnis, das den Gottgesandten gegenüber den Gegnern beglaubigt. Der Wechsel von „Sohn“ und „Ich“ ist durchaus im Wechsel der Polemik begründet und beweist in keiner Weise eine Brüchigkeit des Textes. 5, 18 ff. steht der „Sohn“ im Vordergrund wegen des Vorwurfs des „eigenen Vaters“, 5, 30 ff. dagegen der Gottesgesandte, dem Gott aufgetragen hat, das ewige Leben den Menschen mitzuteilen (5, 21, 36).

Ähnlich verhält es sich mit den übrigen Kleinigkeiten, die Wellhausen als sprachliche Kennzeichen von A und B verwertet. Kap. 17 sei ein monotones Glockengeläute, wo in beliebiger Folge die Elemente desselben Akkordes auf- und abwogen. „So etwas kommt in A nicht vor.“ Sehr begreiflich, denn es kommt eben im ganzen Evangelium nur einmal vor.

„Auch manche theologische Begriffe und Vorstellungen sind A fremd; der Geist und der Teufel, die feindliche Welt, der Glaube an den Namen Jesu und das Gebet im Namen Jesu, der Menschensohn.“ Darin liegt höchstens das Wahre, dass in den Stücken rein erzählenden Stils diese Vorstellungen nicht vorkommen können, weil hier die synoptische Redeweise und andere Bilder prävalieren. Der Verfasser hat in der Samariterinperikope und in den Wunder-

erzählungen keinen Anlass, von Geist und Teufel, feindlicher Welt, Gebet im Namen Jesu, Menschensohn usw. zu reden. Aber sobald die Erzählungen mit Didaktik und Polemik verknüpft sind, wie Kap. 5. 6. 7. 9. 11, erscheinen sofort die theologischen Grundbegriffe, Kap. 5 und 6 der Menschensohn, Kap. 7 der Teufel, Kap. 9 Licht und Finsternis, Sehen und Blindheit, Glauben und Unglauben, Kap. 7 die feindliche Welt, und überall die Juden, die mit der feindlichen Welt durchaus identisch sind, wenn man nämlich nicht an das Märchen von den historischen Juden glaubt. Das Gebet im Namen Jesu kommt nur in den Abschiedsreden vor, sieht aber auf das Gebet 11, 41 f. zurück. So sind nicht A und B nach theologischen Grundbegriffen zu unterscheiden, sondern vorwiegend erzählende Stücke mit Anlehnung an die synoptische Bilderwelt (besonders deutlich 2, 1—11. 13—22; 4, 22—30. 46—53; 5, 1—16; 6, 1—21; 9) und Stücke, wo die didaktische und polemische Tendenz überwiegt oder allein herrscht. Daher treten die theologischen, besser gesagt mystischen und ethisch-praktischen Grundbegriffe in den Abschiedsreden aufs allerstärkste hervor, nicht weil diese B angehören, sondern weil die erzählende Form (mit Ausnahme der durchsichtigen Symbolik Kap. 13) vollständig zurücktritt. Ein Meisterstück der Verbindung von erzählendem Stil mit Didaktik und Polemik ist dagegen die Erweckung des Lazarus, wo jeder Satz erzählend scheint und doch durch und durch didaktisch und polemisch ist. In dieser Verbindung des erzählenden Stils, welcher ein synoptisches Wunder imitiert, und des rein lehrhaften und polemischen Gehaltes, der gerade das verneint, was die Erzählung zu bejahen scheint, in dieser Ironisierung der Erzählungsform durch den Erzählungsinhalt, liegt der Grund dafür, dass die gesamte Auslegung dieses Abschnittes bei allen theologischen Richtungen, Wellhausen eingeschlossen, den Sinn der Perikope vollständig verfehlt hat.

Endlich die Kleinigkeit, dass das Partizip im absoluten Genitiv in der Grundschrift und überhaupt im ältern Bestande sich nicht finde, beweist doch wohl nichts, da Wellhausen selbst hervorhebt, dass absolute Genitive bei Johannes bei weitem nicht so oft vorkommen, wie bei den Synoptikern. Darum ist es eine sehr gewagte Behauptung, die Redaktion habe sich die Periode 13, 1—3 mit den vielen Partizipien und absoluten Genitiven geleistet. Die allerdings etwas schleppende Konstruktion hat vielmehr ihren Grund darin, dass der Verfasser in diesem Exordium zu den Abschiedsreden *alle Motive* derselben zusammengedrängt hat. Darum *erstens* das Abschiedsmotiv (da Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen sei usw.); *zweitens* das Motiv der Liebe zu den Ge-

nossen bis zur Vollendung d. h. bis über den Tod hinaus; *drittens* den Ausschluss des Verräters, der die Erwähnung des Mahles nötig macht, da Jesus die wahre Agape vertritt, Judas aber nach dem Genuss des Abendmahlsbissens vom Teufel besessen wird und in die Nacht abscheidet. Dieser Vertreter der „Welt" wird auch noch 17, 12 als „Sohn des Verderbens" erwähnt. *Viertens* die Begründung, weshalb Jesus den Genossen das neue Gebot der Liebe giebt, und die darin liegt, dass er durch seinen Ursprung aus und die Rückkehr zu Gott der Lehrer des ewigen Lebens geworden ist und durch dieses seine Genossen in ganz besonderer Weise mit sich verknüpft hat. Darum heisst es, Gott habe „alles in seine Hand gegeben." Das sind die *Schafe, denen er ewiges Leben giebt,* und die niemand aus seiner Hand reissen wird, oder aus der Hand seines Vaters, mit dem er eins ist (10, 28–30). Diesen Genossen, seinen Schafen, die er mit Hingabe der ganzen Seele geliebt (10, 11), giebt er das neue Gebot, dass sie unter sich in dieser Liebe des Meisters zu ihnen verharren sollen. Daher die Fusswaschung. Man braucht also in keiner Weise irgend eine „Redaktion" für diese Perikope verantwortlich zu machen. Sie war in dem Augenblick gegeben, wo der Verfasser die Vorhalle zu den Abschiedsreden errichten und diese durch die Steine, die er dazu nahm, in dieser Zweckbestimmung kenntlich machen wollte. Bei der ausgezeichneten Verbindung von Kap. 10. 13, der Abschiedsreden und der gesamten Polemik gegen den Verräter haben wir in der feierlichen Introduktion ein hervorragendes Beispiel sowohl der „johanneischen" Sprache als der untrennbaren Einheit der „johanneischen" Gedankenwelt.

Längst anerkannt ist und abermals eine *Eigenschaft des gesamten Evangeliums,* ohne Rücksicht auf einzelne unterscheidbare Bestandteile, dass der *Sprachschatz des Evangeliums auffallend arm* ist, da die gleichen Begriffe und Worte immer wiederkehren. Man wird in der urchristlichen Literatur keine Schrift von ähnlichem Umfang finden, die mit so wenigen Hauptbegriffen auskommt und darum stilistisch einen so monotonen Eindruck macht, wie das vierte Evangelium. Schon der Prolog ist hiefür bezeichnend. Es ist als läse man ein Kapitel aus Valentin oder einem andern gnostischen System. Wie dort in Äonen und ihren Verbindungen, so bewegt sich hier die Darstellung in lauter Begriffen: Wort, Licht, Leben, Welt, Gnade, Wahrheit, Pleroma, Doxa. Nur die Gotteskinder und der geliebte Sohn am Herzen des Vaters haben volle persönliche Konsistenz, jene als Geburten aus Gott, dieser als Erscheinung im Fleisch. Sonst hat der Verfasser eine merkwürdige Abneigung gegen das Fleisch, das nichts nützt.

Dafür schwelgt er in Geist, Wahrheit, Leben, Licht, Verklärung. Er ist der ausgesprochenste Spiritualist, noch weit mehr als Platon, denn Platon war ein Grieche und empfand die Natur als Leib der Gottheit und den Eros als einen Weg, der in immer höhern Stufen zu ihr zurückführt. Die Natur hat für den Verfasser keine selbständige Bedeutung. Der geschlechtliche Eros, diese ungeheure Macht, wird einzig 16, 21 gestreift. Dem Naturleben entnimmt er einige Bilder: Wasser, Wein, Licht, Brot, Schafe, Weinstock, Tag, Nacht, Finsternis, Fleisch, oben, unten. Seine Sprache ist gleichsam aller Körperlichkeit und Anschaulichkeit entkleidet, alle Mannigfaltigkeit, Individualität, der Duft, Geschmack der Dinge, ihre Form und Farbe ist abgestreift. Malende Eigenschaftswörter zeichnen die grossen Dichter aus, Homer, Shakespeare, Gœthe. Davon findet sich im Evangelium wenig. Himmlisch, irdisch ist ein bekannter Gegensatz, wahrscheinlich so alt wie die Sprache. Unbeholfen mutet der Gegensatz an: Jesus ist gut und: Jesus betrügt das Volk. „Die Saaten sind weiss zur Ernte," ist ein ausnahmsweise anschauliches Prädikat. Das weist auf persönliche Beobachtung des Landlebens, wie das Hirtengleichnis und das Gleichnis vom Weinstock und Weingarten, der gesäubert und dessen dürre Rebschosse zusammengelesen und verbrannt werden. Die steinernen Krüge dagegen und der Speisemeister gehören in die Stadt. Daneben finden wir auch die harte Rede, die reinen Jünger, die Kranken, die Gesunden, den blinden Bettler, der sehend wird. Unzähligemal aber kehren die Adjektive wieder, die der Mystiker zur Bezeichnung seiner geistigen Lebenswerte braucht, im Gegensatz zu denen, die ihm Gotteslästerei, Ketzerei vorwerfen, ihn Sünder nennen: ewig, wahr, wahrhaftig. Dem häufigen Gebrauch dieser Ausdrücke liegt sicher Polemik zu Grunde. Das ewige Leben ist das, was in der Gemeinschaft mit Gott vor aller Zeit und über aller Zeit liegt, nicht das, was erst jenseits des Grabes beginnt (11, 25; 17, 5. 24; 8, 58). Die Wahrheit und das Wahre setzt sich dem entgegen, was Lüge, Hass, Fleisch, Welt behaupten und treiben.

Auch in den Ausdrücken, welche den Inhalt dieser Wahrheit angeben, ist wenig Abwechslung zu spüren. Von der Einheit mit Gott, von Vater und Sohn, von ewigem Leben ist fortwährend die Rede. Licht, Leben, Weg, Wahrheit bezeichnen das Wesen Jesu. Die Gegner heissen Juden, hie und da Archonten und Pharisäer, Welt, ihr Verhalten ist Hassen, Steinigen, Töten, Jesus ist ihnen ein Gotteslästerer, Ketzer, Samariter. Ein besonderer Gegner Jesu ist Judas, der Verräter, in dem der Teufel steckt. Der Tod ist Herrscher dieser Welt. Die Genossen Jesu sind seine Freunde,

Auserwählten, die ihm in dieser Welt eigentümlich angehören. Er spricht zu ihnen vom neuen Gebot und vom Paraklet. Die feierliche, formelhafte, monotone Sprache hindert jedes Individualisieren der sprechenden Personen, das bei Platon so meisterhaft den Dialog belebt. Die johanneischen Personen reden alle denselben Stil. Johannes zeugt vom Licht und nennt Jesus das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt. Er weiss also, dass Sünde und Welt im vierten Evangelium zusammengehören. Jesus sagt zu den zwei Jüngern (1, 39) dasselbe, was Philippus zu Nathanael (1, 47), die Juden am Grabe des Lazarus zu Jesus sagen (11, 35): Komm und siehe! Der Speisemeister weiss nicht, woher der Wein stammt (2, 9), und Nikodemus weiss nicht, woher der Geist weht und wohin er geht (3, 8), die Bewohner von Jerusalem wissen, woher Jesus ist, während man das von Christus nicht weiss (7, 27). An einer andern Stelle (9, 29 f.) wissen die Pharisäer nicht, woher Jesus ist. Auch Pilatus frägt Jesus: Woher bist du? (19, 9). Die Samariterin und Jesus reden beide vom Wasser und meinen beide die Lehre. Die Juden reden vom Brot und meinen damit, was Jesus meint, Nahrung für die Seele. Jesus redet vom Fleisch und die Juden wissen ganz wohl, dass er darunter das körperliche Fleisch nicht meint. Sie verstehen die Geheimsprache Jesu besser, als viele Theologen, die bei den Kannibalen aufgewachsen zu sein scheinen. Die Brüder Jesu sagen zu ihm: Offenbare dich der Welt! (7, 4). Judas frägt: Wie kommts, dass du dich uns offenbaren wirst und nicht der Welt (14, 22). Dass Jesus viele Zeichen tut, wird von den verschiedensten Leuten gesagt, von Nikodemus (3, 2), von Jesus selbst (6, 26), von den Pharisäern (9, 16), vom Synedrium (11, 48). Jesus sagt: Ich bin der Weg, und Thomas sagt: Wie sollten wir den Weg kennen? (14, 5 f.). Jesus spricht immer vom Vater und Philippus sagt gleichwohl: Zeige uns den Vater und es genügt uns (14, 8). Der Hohepriester befrägt Jesus über seine Schüler und seine Lehre (18, 19), er hat offenbar Kap. 7 gelesen. Sogar Pilatus, der doch nur wegen seiner Brutalität ins Credo gekommen ist, benimmt sich wie ein moderner Gottsucher und frägt nach der Wahrheit (18, 38), von der ihm Jesus soeben erzählt hat.

Diese Eigentümlichkeiten des johanneischen Stils, die Feierlichkeit, die Monotonie, die Armut des Sprachschatzes, die absichtliche Imitation des biblischen Stils, die öfters misslingt, das Griechische, das absichtlich zu hebraisieren sucht, während umgekehrt bei Markus und Matthäus und gar in der Apokalypse das Griechisch oft nur verkleidetes Aramäisch ist — diese Eigentümlichkeiten kennzeichnen das ganze Evangelium, ohne eine Unterscheidung

einzelner Teile zuzulassen oder zu fordern, wie sie von den Scheidungshypothesen behauptet wird. Die stilistische Einheit des Evangeliums steht im Widerspruch mit der Scheidung von A und B und gar von B^1 B^2 B^3 . . . B^n. *Die stilistische Einheit des Evangeliums beweist seine literarische Einheit, die Einheit des Verfassers, der Tendenz, der Komposition.*

XIII.

Wellhausens Kritik als Wendepunkt der johanneischen Frage.

Die von Wellhausen unternommene Quellenscheidung ist nicht bewiesen, die Kritik der herrschenden Exegese nicht erreicht. Die Bedeutung dieses Unternehmens liegt nicht in dem, was es zur Erklärung des vierten Evangeliums beizutragen versucht und vermeint hat. Sie liegt darin, dass mit der Arbeit Wellhausens die johanneische Frage an einem Wendepunkt angelangt ist, wo jedem Urteilsfähigen die Entscheidung darüber zugemutet wird, ob das historische Dokument, das wir unter dem Namen des Johannesevangeliums kennen, als religionsgeschichtliche Grösse noch existiert oder nicht. Wellhausens Schrift (und in geringerm Grade die Schriften der übrigen Vertreter der Scheidungshypothese) ist das letste Glied in der Geschichte der Auslegung des vierten Evangeliums, durch welche einhellig bewiesen wird, dass die gesamte theologische Wissenschaft den Sinn und Gehalt dieses Evangeliums entweder vollständig oder doch in der Hauptsache verfehlt hat. Die Geschichte der Auslegung ist ihr Gericht. Sie braucht nicht gerichtet zu werden, sie hat sich selbst gerichtet. Die Geschichte der Auslegung hat drei Phasen und jede Phase leistet den Beweis, dass den Theologen Sinn und Tendenz des Evangeliums verborgen sind. Die *erste* Phase betrachtete das Evangelium als geschichtliches Dokument, herrührend vom *Apostel Johannes*, und stellte es auf gleiche Linie mit den Synoptikern oder gab ihm sogar noch den Vorzug als Quelle für die Erkenntnis des geschichtlichen Erdenlebens und Wirkens Jesu. Diese Ansicht ist heute vollständig veraltet und wissenschaftlich überwunden. Die Wissenschaft diskutiert sie so wenig mehr, als den Stein der Weisen oder das ptolemäische Weltsystem. Man überlässt sie der theologischen Kinderstube, wo den Studenten kirchliche Ammenmärchen erzählt werden.

Die *zweite* Phase wurde von dem Tübinger Theologen F. Ch. *Baur* begründet. Er bestreitet den geschichtlichen Charakter des Evangeliums und sieht in ihm eine theologische oder christologische Tendenzschrift, welche die Absicht hat, die göttliche Grösse und Herrlichkeit Jesu gegenüber dem Unglauben der Juden und

im steten Kampfe mit ihm zur Darstellung zu bringen. Diese „Grundidee“ findet Baur im Logos des Prologs, in welchem sich der Verfasser über die Geschichte gestellt und das Thema der ganzen Darstellung angeschlagen hat. In mannigfachen Spielarten beherrscht diese Auffassung Baurs die Auslegung der sogenannten *liberalen Theologie* bis auf den heutigen Tag. Das Gespenst des Logos-Christus spukt in den Köpfen der liberalen Theologen, wie der Apostel Johannes in den Köpfen der orthodoxen. Aber Baurs Logos-Christus ist so wenig der Schlüssel zum vierten Evangelium, als der geschichtliche Jesus der Orthodoxen. Das Gott-Wort hat gar nicht die Bedeutung, die ihm Baur zuschreibt, weder für den Prolog, noch viel weniger für das übrige Evangelium. Die Hypothese vom Logos-Christus ist ein Kreuz, an welches der lebendige Leib des Evangeliums zur Strafe angeheftet wird. Durch eine Menge von Stellen wird diese Hypothese als Widersinn erwiesen. Wie kann der Gott-Logos seine gänzliche Abhängigkeit von Gott erklären und behaupten, der Vater habe dem Sohne gegeben, Leben in sich selbst zu haben? (5, 19—26). Ist denn nicht der Gott-Logos selbst Quelle alles Lebens? Wie kann der Gott-Logos sich gegen den Vorwurf der Selbstvergötterung zur Wehre setzen (8, 18; 10, 33, 19, 7), statt wahrheitsgemäss zu sagen: Ihr habt Recht, ich bin Gott? Wie kann der Gott-Logos am Grabe weinen, wie kann er 12, 27 beten, wie kann er behaupten, der Vater sei grösser, als er (14, 28), wie kann er das Unsinnige behaupten, der, welcher an ihn glaube, tue dieselben Werke, ja noch grössere, als er getan habe (14, 12). Kann man denn grösseres tun, als was das Gott-Wort im Prolog tut? Schon an diesen wenigen Stellen scheitert alle Auslegung, die mit dem Logos-Christus operiert.

Die *dritte* Phase ist die der Zerlegung oder Dekomposition des Evangeliums. Ihre Bedeutung für die johanneische Frage liegt darin, dass diese Frage nicht gelöst, sondern das Evangelium aufgelöst wird. Es ist nach dem Erscheinen von Wellhausens Schrift gesagt worden, die Komposition des vierten Evangeliums sei nunmehr ein schweres Rätsel geworden. Das ist ein Euphemismus. Die Komposition ist kein Rätsel, sie ist eine Unmöglichkeit. Wie will man noch von Komposition reden, wenn die Schrift in A B^1 B^2 B^3 . . . B^n aufgelöst wird? A ist doch wohl ohne Rücksicht auf B geschrieben, verfolgt also nicht die Absicht einer Komposition. A hat ja von B nichts gewusst. B soll Rücksicht auf A nehmen, bringt aber Erweiterungen, die stilistisch und inhaltlich einen ganz andern Charakter haben, als die magern Wunder und die Rudimente der Erzählungen in A. Wie kann da wieder von einer Komposition geredet werden, da Verfasser, Ten-

denz, Inhalt, Stil verschieden sind? Und nun gar noch B^1 B^2 B^3 . . . B^n, wie haben es die angefangen, sich zu einem einheitlichen B zu krystallisieren? Wo ist endlich die Hand, welche alle diese Bestandteile wenigstens äusserlich zu *einem* Buch zusammengeschoben hat? Auf diesem Wege entsteht nicht einmal ein Schuh, geschweige ein Evangelium. Nachdem Wellhausen das Evangelium in lauter Stücke aufgelöst hat, möchten wir gerne von ihm die Zauberhand nachgewiesen sehen, welche diese Stücke wenigstens äusserlich aneinander geschoben und so wenigstens den Schein einer einheitlichen Schrift erzeugt hat. Wer so gut Bescheid weiss über die einzelnen Bestandteile der Schrift, wird uns hoffentlich auch sagen können, welche Magie diese heterogenen Stücke nicht isoliert gelassen, sondern wenigstens so leidlich zusammengefügt hat, dass jahrhundertelang der Schein entstehen konnte, es sei eine einheitliche Komposition überliefert. Auch der Schein muss erklärt werden. Wir sind auf den deus ex machina gespannt, der ihn erklären wird.

Das bedeutsamste und entscheidende Ergebnis der Scheidungshypothesen aber ist, dass das vierte Evangelium als dieses religiös und religionsgeschichtlich hochwichtige Dokument durch diese Hypothesen, durch Wellhausen am allermeisten, zerstört wird. Das philologische Artefakt, das Wellhausen im Schmelztigel seiner Kritik übrig behält, hat wenig oder nichts mehr mit dem überlieferten Original zu schaffen. Ungefähr so viel, wie der auf dem Seziertisch der Anatomie liegende Leichnam mit dem Freunde, den ich als Lebenden geliebt habe. Das Wunder von Kana, wie es Wellhausen versteht, ist himmelweit verschieden von der allegorischen Einkleidung der Wahrheit, dass der neue Wein der Religion Jesu und seines Lieblingsjüngers an die Stelle des jüdischen Wassers und des schlechten Weins getreten sei. Die Samariterinperikope ist von Wellhausen schief aufgefasst und in der Hauptpointe verstümmelt. Der Zusammenhang der Polemik in Kap. 5 und 6 ist zerstört. Kap. 7 und 9, für den Verfasser des Evangeliums geradezu entscheidende Kapitel, sind als nachträgliche Einschiebungen behandelt und um alle Bedeutung gebracht. Das 11. Kap., die erhabenste Darstellung des lebendigen Todes, einer Grundüberzeugung Jesu und der ganzen Kulturmenschheit, ist auf einen mageren Wunderrest reduziert und die ganze Komposition zerstört. In der Auffassung der Abschiedsreden, namentlich der Jünger, des Parakleten, des Gebotes der Liebe, zeigt Wellhausen, dass er vom alten Wahn einer kirchlichen Christlichkeit des Evangeliums beherrscht ist. Warum fehlt denn im ganzen Evangelium der Ausdruck Kirche, der doch schon zur Be-

zeichnung der Urgemeinde bei Matthäus (16, 18; 18, 17) und bei Paulus vorkommt? Heisst es kirchlich gesprochen, wenn Jesus an seiner Stelle den Parakleten verheisst, der in alle Wahrheit einführen soll? Führt Jesus nach der Christologie der Kirche nicht selbst in alle Wahrheit ein? Spricht nicht er, d. h. die Kirche: Siehe ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt? (Matth. 28, 20)? Warum sagt er bei Matthäus, wo doch offenkundig die Kirche von Jesus spricht, nicht, was er bei Johannes sagt: Ich gehe zum Vater, aber ich sende den andern Parakleten, der euch lehren wird, was ich nicht habe lehren können? Nach kirchlicher Vorstellung ist und bleibt Jesus der Stifter und das Haupt und der Beistand der Kirche, nach dem vierten Evangelium ist es der über Jesus hinausgehende Paraklet, in dessen Macht die Jünger noch Grösseres tun werden, als Jesus getan hat. Kann der kirchliche Jesus oder kann die Kirche von Jesus so etwas sagen, kann sie ihn so auf ein Provisorium herabdrücken, dem der Paraklet als Definitivum folgen wird? Ist das nicht vielmehr jene grosse Ketzerei, die eine lebendige Entwicklung der Religion Jesu statuiert, während die Kirche umgekehrt mit der Flagge Jesu allen Abfall von Jesus, alle Stagnation, allen Rückfall auf die von Jesus überwundenen Religionselemente gedeckt hat? Warum hat der erste Johannesbrief Jesus selbst zum einzigen Parakleten gemacht? Das ist echt kirchlich, steht aber völlig im Widerspruch mit dem vierten Evangelium, in welchem der Paraklet geradezu ein Hauptbegriff ist, dem der Jesus des Evangeliums selbst untergeordnet wird. Wenn Loisy für den Parakleten gegen Jesus Partei ergreift, im Interesse für die Autonomie der lebendigen katholischen Tradition, so ist das eben katholische Exegese, die mit dem vierten Evangelium nichts zu schaffen hat. Was geht denn die katholische Kirche mit Papst und Messe und Sakramenten und Inquisition und Bannbullen den Jesus des vierten Evangeliums und den Parakleten an, der in alle Wahrheit einführt? Die katholische Kirche selbst hat in ihrer massgebenden Autorität, dem Papst, erklärt, dass sie von der Gleichung Loisys: Kirche und Paraklet nichts wissen will. Die Kirche kann den Parakleten nicht brauchen, der Papst ist ihr Paraklet, der seit 1870 unfehlbar ist und somit in alle Wahrheit einführt. Darum hat schon Pius IX. bei Anlass des vatikanischen Konzils ganz folgerichtig erklärt, als man die Tradition gegen das Unfehlbarkeitsdogma geltend machte: „Ich bin die Tradition.“ Er hatte den guten Geschmack, nicht zu sagen: Ich bin der Paraklet, wie er nach Wellhausen hätte sagen müssen. Denn nach Wellhausen sind die Jünger des vierten Evangeliums das Seminar und

die Urzelle der Kirche, in ihnen lebt der Paraklet. Der Papst aber ist der ausgewachsene Organismus und die katholische Kirche ist das in der ganzen Welt verbreitete Seminar des Parakleten. Zu solchen Wunderlichkeiten kommt man, wenn man die religiösen Grössen des vierten Evangeliums kirchlich fasst.

Indem Wellhausen die Gestalt des Lieblingsjüngers dahingestellt sein lässt, „obgleich nicht wenig darauf ankommt", so hat er seinen Versuch selbst gerichtet. Ohne eine vollständige Aufhellung dieser Figur ist nicht einmal ein Anfang der Auslegung des vierten Evangeliums denkbar und am allerwenigsten eine Korrektur der herrschenden Exegese. Wie kann man die herrschende Exegese durch eine neue verbesserte ersetzen, wenn man den Punkt nicht nur nicht aufhellt, sondern dahingestellt sein lässt, in dem alle Exegese im Dunkeln tappt?

Wir wollen vorläufig diese kritischen Auseinandersetzungen mit Wellhausen beschliessen und ergreifen vielleicht ein anderes Mal die Gelegenheit, auf die Behandlung der Abschiedsreden durch Wellhausen zurückzukommen. Im Allgemeinen müssen wir über die drei Phasen der bisherigen Auslegung des vierten Evangeliums skeptisch urteilen, sie haben alle mit einem Misserfolg geendet. Die Auslegung der Orthodoxie ist in jeder Hinsicht, wissenschaftlich, geschichtlich, sprachlich, religionsgeschichtlich, gerichtet. Die Auslegung der Tübinger ist veraltet und in wesentlichen Punkten mangelhaft die Auslegung von Wellhausen und Genossen zerstört das Evangelium. Werden diese Künste der Zerlegung und willkürlichen Kombination des Textes noch einige Zeit fortgesetzt, so wird an Stelle der Lösung der johanneischen Frage die Auflösung des Evangeliums getreten sein. Die johanneische Frage heisst dann nicht mehr: Orthodoxe oder Tübingische oder Wellhausensche Erklärung, sondern Sein oder Nichtsein des Evangeliums. Das ist der Wendepunkt der johanneischen Frage, der die Theologen vielleicht zur Einsicht bringt, dass auf den bisherigen Wegen ein Verständnis des vierten Evangeliums nicht zu erreichen ist. Es ist selbstverständlich kein Zufall, dass die wissenschaftliche Bemühung um das vierte Evangelium bis jetzt mit solhcen eklatanten Misserfolgen geendet hat. Diese Tatsache ist eben nur ein Teilstück in dem ungeheuren Misserfolg der gesamten Theologie in Bezug auf das gesamte urchristliche Problem. Wie können die Theologen irgend etwas Sicheres und Zuverlässiges von dem Manne wissen, der sich den Lieblingsjünger Jesu nennt, wenn sie ebenso wenig sicher und zuverlässig wissen, wer Jesus gewesen ist und was er gewollt und für die Religionsgeschichte zu bedeuten hat?

Aber mit dieser Frage eröffnet sich uns eine Perspektive, die wir an dieser Stelle nicht mehr verfolgen können. „Bei Philippi sehen wir uns wieder.“

Die Macht der katholischen Kirche.

Von *Ernst Wipf*, Pfarrer in Siebnen.

(Schluss.)

Eine der inneren Kräfte, welche den Katholiken in seiner Kirche festhalten, hat schon Calvino[1]) genannt: *Die Angst um sein Seelenheil.* Neben der Behauptung, dass nur die römische Kirche die wahre von Christus gestiftete Kirche sei, ist es die Angst um sein ewiges Seelenheil, welche dem katholischen Gläubigen tief ins Herz geprägt wird; so tief, dass, wenn ihm jene Behauptung und überhaupt jeder Glaube zweifelhaft geworden ist, diese Angst um sein Seelenheil ihn mit magischer Kraft an die Kirche bindet[2]). Denn nicht nur die Schüler Loyolas müssen in den berühmten Exerzitien die Verdammten in der ewigen Qual schreien hören, bevor sie alle Süsse der Seligkeit der Geretteten schmecken dürfen. Schon den Kindern werden die Qualen des Fegfeuers und der Hölle in bunten Farben geschildert. Im Schulgebet wird nie vergessen auch der armen Seelen im Fegfeuer zu gedenken. Unzähligemal betet der fromme Katholik jeden Tag: „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns arme Sünder jetzt und in der Stunde unseres Absterbens. Amen.“ Wer katholisches Fühlen versteht, der begreift, warum ganz arme Leute grosse Summen opfern, sogar Geld entlehnen, um für ein verstorbenes Familienglied so und so viele Messen, „Gedächtnisse“ und „Jahrzeiten“ zu bezahlen und wie die Kirche, deren christliche Caritas so hoch gepriesen wird, das Geld mit ruhigem Gewissen einsteckt; er begreift auch die Angst

[1]) Jahrgang 1909 dieser Zeitschrift S. 259.

[2]) Bezeichnend ist das Verhalten des bekannten Pfarrers Hansjakob gegenüber dem Modernisteneid. Aufs schärfste brandmarkt er die päpstliche Verfügung als eine unchristliche Massregel und frevles „Spiel mit dem Heiligsten.“ Angesichts dieser und anderer Vorgänge in der Kirche, erklärt er, sei er froh, dass er ein alter Mann sei und bald sterben könne. „Aber wenn dieser ersehnte Tod kommt, will und muss ich katholisch sterben, selbst um den furchtbaren Preis eines zu erduldenden Gewissenszwanges.“ (Neue Zürcher Zeitung vom 29. Jan. 1911 nach der neuen Auflage von Hansjakobs Buch „In der Residenz.“) Die Angst, ohne den Segen und die Fürbitte der Kirche sterben zu müssen, hat auch diesem alten Demokraten den Rückgrat gebrochen; mit vielen seinesgleichen hat er den Eid geschworen, wie er verlangt wurde.

der katholischen Mutter, dass nicht nur die Seelen ihrer Kinder verloren gehen, wenn sie protestantisch werden, sondern dass auch sie selbst, die Mutter, nicht selig werden könne[1]), „weil ja dann niemand für sie bete, wenn sie gestorben sei.“ Er empfindet nicht einmal den eigentümlichen Widerspruch, den der Fernerstehende nicht zu lösen vermag: Auf der einen Seite beruft sich der Katholik auf die Lehre seiner Kirche: „Die Lossprechung des Priesters tilgt die Sünden“ (Churer Katechismus Frage 279) und die letzte Ölung lasse nicht blos die lässlichen Sünden nach, sondern auch Todsünden, sogar jene, welche der Kranke nicht mehr beichten kann. (Frage 292). Schon die Schüler rühmen, wenn sie gebeichtet haben, in der Diaspora unseren Kindern gegenüber, wie wohl es ihnen jetzt sei und wie eben die Protestanten diese Seligkeit der Sündenvergebung, die herrliche Gnade der Katholiken, nie geniessen können. Anderseits muss dann für den mit allen Segnungen verstorbenen Katholiken, sogar für einen unfehlbaren Papst in so und so viel Seelenmessen das blutige Opfer Christi wieder und wieder dargebracht werden, und auch dann hängt das ewige Schicksal der armen Seele noch ab von der Zahl und Inbrunst der immer wiederholten frommen Gebete der Hinterlassenen, der Verwandtschaft, der Kirche und der dadurch erwirkten Fürbitte der Mutter Gottes und der Heiligen für die arme Seele. Doch muss ich, um dies ganz verständlich zu machen, etwas weiter ausholen.

Der Leser braucht aber nicht zu befürchten, dass ich vor ihm die ganze katholische Dogmatik entwickeln oder ihn in allen Räumen der scholastischen Philosophie herumführen werde. Dazu fehlt mir die nötige Gelehrsamkeit und zum anderen hätte es keinen grossen Wert. Denn nicht um die dogmatische Theologie handelt es sich uns, sondern um die praktische Frömmigkeit, um die im religiösen Leben wirksamen „Motive und Quietive“, mit Niebergall zu reden. Und nur wenige Züge, die mir aber in diesem Zusammenhang von besonderer Wichtigkeit zu sein scheinen, möchte ich herausgreifen, soweit der Raum reicht.

---

[1]) Siehe: „*Der Irrweg der gemischten Ehe*“. Ein Mahnwort an die katholische Jugend von J. von den Driesch mit einem Vorwort von P. Aug. Lehmkuhl S. J. Köln, J. K. Bachem. Ein kleines Schriftchen, aber ausserordentlich lehrreich. Jeder protestantische Pfarrer sollte es lesen, und daraus sehen, wie er und seine Kirche von einem echten Katholiken beurteilt werden. Bezeichnend ist der Satz auf Seite 6: „Wenn aber ein Katholik in Verblendung und Gewissenlosigkeit hingeht und mit einem Andersgläubigen sich zusammentun lässt in einem andersgläubigen Religionshaus, von einem andersgläubigen Pfarrer, und für die Zukunft zugiebt, dass die Kinder in dem andern Glauben aufwachsen, dann ist das wahrhaftig ein trauriges Schauspiel für Himmel und Erde. Und wenn du das tust, dann ist das *die ärgste Schuld.*“

Nur *ein* Anleihen bei der Dogmatik sei zum Beginn erlaubt. In der „Kultur der Gegenwart“ fiel mir in der Abhandlung über die katholische Dogmatik (von Joseph Pohle) die Bemerkung auf, dass die katholischen Theologen die Grundeigenschaft Gottes in seiner „Aseität“ oder „Autusie“ erblicken.[1]) Das scheint mir überaus bezeichnend zu sein. Während Biedermann einst das Wesen Gottes als absoluten Geist benannte und damit doch immerhin eine Brücke schlug zu uns Menschen herüber, die wir ja auch geistiger Natur sind, während wir (und wie wir glauben, im Geist Jesu) diejenigen Eigenschaften Gottes in den Vordergrund stellen, die ein Vertrauensverhältnis des Menschen zum Ewigen begründen, die ethischen: seine Heiligkeit, seine Gerechtigkeit und vor allem seine Liebe; denkt der Katholik bei Gott vor allem an seine rein metaphysische Ueberweltlichkeit, die ihn loslöst vom gewöhnlichen, natürlichen Weltgeschehen, ihn auch jenseits von Gut und Böse stellt. Die Allmacht wird definiert: Gott kann alles machen, was er will. Die Unveränderlichkeit Gottes wird nicht ethisch, sondern materiell gedacht. Und da Christus als Gott zu Gott zurückgekehrt ist, so ist auch hier die innerliche Wesens- und Lebensgemeinschaft abgeschnitten. Denn Jesus lebt im katholischen Gemüt nicht als der Menschensohn, wie die Evangelien ihn schildern, sondern als der übernatürliche Gottessohn, die zweite Person der Gottheit, die auf übernatürlichem Wege in die Welt kam, ihr übernatürliches Wesen durch ein übernatürliches Leben, Sündlosigkeit und Wunder bewies und als Gott am Kreuze starb[2]).

Nicht jede Beziehung fehlt. Denn Gott ist allgegenwärtig, sorgt für die Welt und die Menschen, belohnt das Gute und bestraft das Böse und offenbart sich in übernatürlichem Wirken, in Wundern. Und Christus, Gott der Sohn, ist im Altarsakrament in jeder Kirche gegenwärtig und wird durch Kniebeugen und das heilige Kreuzeszeichen geehrt.[3]) Zwar liessen sich aus Katechismen und Andachtsbüchern Gebete, Lieder und Betrachtungen sammeln, deren Wortlaut uns ganz vertraut klingt. Aber diese sittlich-religiöse Gottesgemeinschaft wird nicht rein festgehalten. Immer drängen sich magische und mystische Vorstellungen ein.

So heisst es im Churer kleinen Katechismus: „Vom heiligen Kreuzzeichen“: „Der katholische Christ bekennt seinen Glauben besonders durch das heilige Kreuzzeichen“. „Welche Kraft hat das heilige Kreuzzeichen?“ „Das heilige Kreuzzeichen wendet

[1]) K. d. G. v. P. Hinneberg, 1. Teil, 4. Abteil. I. Aufl. Seite 512.

[2]) Darum flieht der Katholik in Not und Bedrängnis nicht zu Gott und nicht zu Christus, sondern zu Maria und den Heiligen. Siehe Seite 267.

[3]) K. Sell: Katholizismus und Protestantismus, Leipzig 1908. S. 149.

den bösen Feind ab und zieht uns den göttlichen Segen zu." „An wen soll man beim Kreuzmachen denken? Beim Kreuzmachen soll man an Jesus Christus denken, der am Kreuze für uns gestorben ist." „Mache fromm das Kreuzeszeichen, dein Versucher wird gleich weichen."[1])

Und von den Sakramenten steht ebendort geschrieben: „Um in den Himmel zu kommen, haben wir die Gnade Gottes nötig." „Durch welche Mittel spendet Gott vorzüglich seine Gnade? Gott spendet vorzüglich seine Gnade durch die sieben heiligen Sakramente." Was ist ein Sakrament? „Ein Sakrament ist ein äusseres, von Jesus Christus eingesetztes Zeichen, das uns innere Gnade mitteilt"[2]) „Wir sind [darum] dem allerheiligsten Altarsakramente tiefste Erfurcht und Anbetung schuldig."[3])

Dementsprechend wird auch dem Gebet eine magische Wirkung zugeschrieben; wie ein in gemischter Ehe lebender Protestant tat, der an einem Schützenfest mir sein schlechtes Ergebnis klagte, „und doch habe er am Morgen noch fünf Vaterunser gebetet."

Solche Vorstellungen kommen zwar auch mitten im protestantischen Volke vor, denn sie stammen aus dem im Unterbewusstsein immer noch nachwirkenden Erbe aus der heidnischen Vorväter Zeit. Während wir aber dieses Erbe durch Ignorieren zum Absterben bringen wollen oder direkt bekämpfen, pflegt es die katholische Kirche und schlägt damit starke Wurzeln im Volksempfinden.

Auf diesem Boden ist die Lehre von den *Schutzengeln* erwachsen, die Verehrung der *Heiligen* und ihrer *Reliquien*, das Wallfahrten nach allerlei *Gnadenstätten*. Protestanten gegenüber ist es oft notwendig, zu betonen: die Kirche hat diese Dinge alle nicht erfunden, sie hat diese wild gewachsenen Pflanzen nur geduldet und in ihre Pflege genommen. Als eine kluge Mutter weiss sie, dass Kinder an Jahren und Kinder an Glauben andere Bedürfnisse haben und anderer Kost bedürfen, als die Heroen des Glaubens. Und wenn ein Kind an Jahren ruhiger ist und stolz darauf, sich von einem besondern Schutzengel begleitet zu wissen und zu ihm

[1]) „Kleiner Katechismus der katholischen Religion." Herausgegeben auf Befehl und mit Gutheissung des bischöflichen Ordinariates Chur. V. Aufl. 1907 S. 2. [2]) A. a O. Seite 26. [3]) A. a. O. S. 31. — Und wie tief diese Devotion dem Katholiken im Blut steckt, zeigt wiederum Roseggers, des Freigeists, Beispiel, wie er einmal einem Priester mit dem „Allerheiligsten" auf dem Versehgang begegnete: Er war entschlossen, dem Sakrament die Ehrfurchtsbezeigung zu verweigern und im letzten Augenblick, als der Priester ihm gegenübersteht, zwingt es ihn mit entblösstem Haupt doch aufs Knie — er erfüllt die Pflicht die jedem Katholiken von Jugend auf eingeprägt wird. (Mitteilungen aus Österreich, Zürich 1913, Nr. 3. [3]) Seite 31.

beten zu dürfen; wenn ein Kind an Glauben das Vertrauen nicht zusammenbringt, seine kleinen Sorgen und sein unbeholfenes Gebet direkt zum Tron des Höchsten zu tragen, lieber im Vorhof bleibt und unter vielen Verbeugungen mit einem der Diener redet, wie einst die Brüder Josefs in Ägypten (1. Mose 43, 18), so giebt die Kirche auch solchem frommen Eifer Raum und wacht mit stiller Klugheit darüber, dass er nicht auf falsche Abwege gerate. Und wenn die Leute allerlei Aberglauben noch nicht überwunden haben, so sorgt die Mutter Kirche durch Bestellung von eigenen „Malefizpatern" dafür, dass ihre Kinder im Hause jemand finden, der sie versteht und nicht bei Fremden Rat und Hülfe suchen müssen, wie die Protestanten aus dem Kanton Zürich zu den Kapuzinern nach Rapperswil gehen. Sie weiss, dass man mit solchen Leuten Geduld haben muss, dass Schelten und Anfahren nichts bessert und wartet geduldig, bis ihnen mit den Jahren oder Jahrhunderten von selbst der Verstand komme. Sie rechnet auch, es sei besser, die Leute bringen der Kirche das Geld, als dass sie es in den schmutzigen Händen von allerlei dunklen Existenzen lassen. (Siehe den Inseratenteil des Tagesanzeigers der aufgeklärten Stadt Zürich.)

Anderseits ist die Kirche aber auch nachsichtig und meint nicht, dass alle ihre Gläubigen ewig Kinder bleiben müssten. Sie verlangt nicht, dass jeder an die Echtheit und Kraft der Reliquien glaube, die dem staunenden Volk gezeigt werden. Sie unterscheidet zwischen „Glauben" und „frommer Meinung" und stellt die letztere frei. Sie hat Hansjakobs Bücher nicht zensuriert und ohne einen Verweis zu befürchten, darf Joseph Pohle in der „Kultur der Gegenwart" gegen die Auswüchse der Marienverehrung Protest erheben.[1])

Was aber die Kirche selbst geschaffen hat, das Andachtsbild der „*Mutter Gottes*", ist ein Wunderwerk der Volkspädagogik und nicht blos für Kinder sondern auch für grosse Leute der Gegenstand eines vertrauten Herzensumgangs voll zarter und tiefer Gemütserregungen geworden[2]) Schon im rauhen germanisch-romanischen Mittelalter war die Marienverehrung unter dem Einfluss des mönchisch-ritterlichen Kultus ein Sammelpunht zartester Empfindungen und eine unerschöpfliche Quelle von Poesie und Kunst. Und etwas von diesem romantischen Frauendienst des Mittelalters lebt noch heute in dem Kultus fort, den gerade die katholische Priesterwelt und mit ihr viele fein gebildete und aufrichtig fromme Laien der Himmelskönigin widmen.[3])

[1]) K. d. G. Teil I, Abteilung IV, I. Aufl. Seite 514. [2]) K. Sell, a. a. O. Seite 118 ff., dem ich hier ein Stück Weg folge. [3]) Welche Anziehungskraft

Und für die weitesten Kreise ist Maria als „Inbegriff aller Mütterlichkeit und als Idealbegriff des allgegenwärtigen Erbarmens sozusagen das ergänzende weibliche Element in der Gottheit.“ Sie ist nicht „Göttin.“ „Sie ist etwas menschlich-schöneres, liebenswerteres, sie ist menschliche Fürbitterin und Vermittlerin göttlicher Gnade, ein hülfreicher weiblicher Engel für alle Trostbedürftigen, von der göttlichen Allmacht Zerschlagenen. Maria ist Vermittlerin aller Gnade, die Beraterin und Trösterin in allen Nöten des Lebens und vor ihrem überirdischen stillen Lächeln legt sich auch die wildeste Aufregung.“ Denn Maria stellt keine harten ethischen Forderungen. Sie prüft nicht unerbittlich Herz und Nieren und hat nicht die Geissel des Gerichts in der Hand. Sie ist das Symbol der reinen selbstlosen Güte und löst darum im menschlichen Gemüt das Vertrauen aus, das nicht durch geheime Furcht getrübt und gebrochen ist. Diese Allmutter aller Hülfsbedürftigen steht namentlich den Kindern ihres Geschlechts ganz anders nahe, als der nach katholischem Empfinden doch nur mit dem geringen Teil seines Wesens dem menschlichen Geschlecht angehörende Gott-Sohn.[1])

Alles aber, was auf dem weiten Gebiet katholischen Lebens sich regt, alle Devotion und frommes Staunen, aller Gehorsam,

---

der römische Marienkultus auf psychopathisch veranlagte oder durch unglückliche Liebe aus dem Gleichgewicht geratene oder sexuell erregte junge Leute ausübt und welche Rolle er bei Konversionen spielt, beleuchtet in überraschender Weise ein Aufsatz von Pfarrer Dr. Pfister-Zürich in der Monatsschrift „Evangelische Freiheit“ (Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen) Jahrgang 1909, Hefte 3, 4, 5: „Ein Fall von psychanalytischer Seelsorge und Seelenheilung.“ Eigentlich sind es aber mehrere Fälle. Ich empfehle namentlich Seite 185 f. allgemeiner Beachtung. Dort wird ein lehrreiches Beispiel römischer Propaganda am Krankenbett erzählt, durch welche unheiligen Mittel Seelen ins Netz der heiligen Kirche gefangen werden. [1]) K. Sell, a. a. O. Da die katholische Hymnologie für die meisten Protestanten ein unbekanntes Land ist, führe ich zwei solcher Gebete, das „Salve Regina“ und das „Memorare“ im Wortlaut an: 1) Gegrüsset seist du, Königin, Mutter der Barmherzigkeit, unser Leben, unsere Süssigkeit, unsere Hoffnung, sei gegrüsst. Zu dir rufen wir elende Kinder Evas; zu dir seufzen wir trauernd und weinend in diesem Tale der Tränen. Wohlan, unsere Fürsprecherin, wende deine barmherzigen Augen uns zu, und nach diesem Elende zeige uns Jesum, die gebenedeite Frucht deines Leibes. O gütige, o milde, o süsse Jungfrau Maria! 2) Gedenke, o gütigste Jungfrau Maria, es sei noch nie erhört worden, dass du jemanden verlassen habest, der zu dir seine Zuflucht nahm, deine Hilfe anrief und dich um deine Fürbitte anflehte. Von diesem Vertrauen beseelt eile ich zu dir, o Jungfrau der Jungfrauen, ich flehe zu dir, o Mutter, und erscheine als armer Sünder seufzend vor dir. O Mutter des ewigen Wortes, verschmähe meine Worte nicht, sondern höre und erhöre mich gnädig. Amen. (Churer Kleiner Katechismus. Seite [12].

jede Begeisterung und alle ethische Kraft, sammelt sich in der Verehrung der *heiligen katholischen Kirche.*

Die von Gott gewollte und gestiftete Heilsanstalt, von der, seit der Bischof Cyprian von Karthago im 3. Jahrhundert das Wort prägte, nun seitdem in allen Sprachen und Tonarten immer wiederholt wird: extra ecclesiam nulla sallus: Ausserhalb der Kirche giebt es keine Seligkeit. Sie ist die eine und ausschliessliche Heilsanstalt, weil Gott in seiner freien Souveränität diesen Weg einschlug, auf dem allein er sich mit dem Menschen verbinden will.[1]) Alle Gottesgnade ist für den Katholiken gebunden an die Zugehörigkeit zur Kirche. Für sich allein ist der Einzelne nichts. Durch die ihnen anhaftende „Erbsünde" stehen ja die Menschen von Natur unter dem Fluch und von diesem frei werden kann der Einzelne nur als Glied der Kirche. Denn niemand in der ganzen Welt hat die Macht, Sünde nachzulassen, als nur der katholische Priester kraft seiner durch Vermittlung seiner Weihe erhaltenen Vollmacht. (Diese Vollmacht haftet aber nicht an der Person, sondern am Amt, sodass der Katholik an der Person und am Wandel des Pfarrers die schärfste und pietätloseste Kritik üben und in den gemeinsten Witzen darüber sich gefallen kann, um vielleicht unmittelbar nachher vor ihm im Beichtstuhl zu knien oder nach dem Segen des das Allerheiligste tragenden Priesters zu haschen. Auch Calvino erwähnt diese nicht seltene Mischung der schamlosesten Frechheit und der stumpfsten Devotion. für die dem Protestanten das Verständnis völlig fehlt. Aber für das katholische Empfinden beruht eben die Ausnahmestellung und die Vollmacht des Priesters nicht auf seiner persönlichen Frömmigkeit und sittlichen Würdigkeit, sondern steht und fällt mit seiner persönlichen Zugehörigkeit zur Hierarchie, die im Besitz der Schlüssel des Himmelreiches ist.)

In der Kirche aber ist der Einzelne geborgen. Denn, sagt der Kleine Katechismus der Diözese Chur S. 21: „Die Kirche wird stets unsichtbar geleitet und beschützt vom heiligen Geiste, und beschützt vor dem Abirren im Glauben." Darum lernen die kleinen Kinder schon das Sprüchlein: „Gehorche, wenn die Kirche spricht, von Gott behütet irrt sie nicht" und das andere: „Glaube stets mit Zuversicht, was die Kirche immer lehret, sei's geschrieben oder nicht, Gottes Geist dem Irrtum wehret."

Und diese Zuversicht und Kraft klingt durch die Worte des Jesuitenpriesters Pesch, der den Modernisten zuruft: „Die Kirche hat schon so viele als Wissenschaft gepriesene Ansichten und

[1]) K. Sell, a. a. O. S. 86 ff.

Systeme überlebt; sie wird auch am Grabe derer stehen, die ihr heute verkünden, nun sei es ein für allemal aus mit ihrer Lehrautorität. Aus Furcht vor der modernen „Wissenschaft" wird die Kirche ihr Kredo nicht ändern, ihre Dogmen nicht abschaffen, ihren Sinn nicht umdeuten, ihre Wahrheiten nicht verstümmeln."[1])

Aber die Kirche befriedigt mit ihrer majestätischen Ruhe und Weltabgesondertheit nicht bloss das in dieser Zeit des schrankenlosen und haltlosen Subjektivismus stärker als je erwachende Bedürfnis nach fester Autorität. Sie weckt auch in ihrem Glauben wahrhaft religiöse Gefühle und Kräfte.

Unter der Kirche, an der seine ganze Seele hängt, versteht der fromme Katholik nicht blos den Organismus der kirchlichen Ämter mit ihren verschiedenen Weihegraden und ihrer Hierarchie bis hinauf zum Primat des Papstes, nicht blos den Stab von Amtspersonen, die die heiligen Funktionen vollziehen, sie ist ihm eine geheimnisvolle, zugleich irdische und überirdische, wunderwirkende, Diesseits und Jenseits verbindende Macht des Segens und der Treue, sie ist ihm von allen immerwährenden Wundern das grösste.[2]) Die Kirche verbindet Himmel und Erde, ist die Pforte der Ewigkeit, ja in ihr tritt alles Göttliche dem Gläubigen sichtbar und greifbar nahe. Denn das Haupt der Kirche ist der Christus im Himmel und der doch zugleich in jeder Kirche in der allerheiligsten Hostie leibhaftig gegenwärtig ist. Eine Provinz der Kirche ist die himmlische Welt der Seligen, der Heiligen mit der tronenden Himmelskönigin an der Spitze, die als einflussreiche Fürsprecher die noch auf Erden kämpfenden vor dem Tron des Allmächtigen vertreten, und die doch in ihren Bildern an allen Gnadenorten in jeder Kirche und jedem katholischen Hause dem Gläubigen nahe sind, an die er sich in jeder Not sofort wenden kann und von deren Schutz und Fürsorge er sich auf Schritt und Tritt umgeben und getragen fühlt.

Der Stifter aber und fortwährende Beschützer der Kirche ist Gott selbst. Von seinem Geist ist das heilige Dogma durchwaltet. Sein Geist spricht aus dem Munde des heiligen Vaters, des von Gott bestellten Hirten aller Gläubigen. Von Gottes geheimnisvoller und doch realer Gegenwart und seinem allmächtigen Wirken in der Kirche zeugen die Wunder, die allerwärts an Gnadenorten geschehen.

Und wenn unser protestantisches Volk vom Reiche Gottes hört und sich nichts dabei vorstellen kann, so weiss der Katholik ganz genau, was das ist. Das Wort weckt in ihm nicht nur un-

[1]) Siehe Schweizerische Kirchenzeitung 1908 Seite 610. Verlag Räber & Cie., Luzern. [2]) K. Sell, a. a. O. S. 87.

klare Begriffe, sondern ganz konkrete lebendige Bilder und Vorstellungen, zeigt ihm bestimmte Aufgaben und weckt lebendige Kräfte: Das Reich Gottes ist nichts anderes als seine Kirche, die im Himmel ist und auf Erden und der ja die Verheissung gilt: die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Darum vertauscht ein Katholik ohne Besinnen die Worte Reich Gottes, Christenheit und katholische Kirche; *seine* Kirche, von der dieselben Prädikate gelten, die der Maria zustehen. Gegrüsst seist du, Maria, voller Gnaden, der Herr ist mit dir.

Dass der Anspruch der Kirche auf Weltherrschaft blos auf dem Papier steht, ein Dogma ist, dem die Wirklichkeit gar nicht entspricht, ficht den gläubigen Katholiken nicht an. Natürlich gehört er hienieden zur ecclesia militans, während vorderhand die ecclesia triumphans noch im Himmel ist (Christus und die Schar der Heiligen und Seligen). Natürlich verbinden sich alle gottfeindlichen Geister der Welt und alle Mächte der Finsternis, deren Walten der naive Gläubige im Protestantismus, wie im Atheismus sieht, „gegen den Herrn und seinen Gesalbten". Aber die Kirche *kämpft* doch um die *Herrschaft*. nicht blos um einen kärglichen Rest von Existenzrecht, und Christus ihr Haupt ist mit ihr, und Gott der Lenker der Geschichte ist auf ihrer Seite; darum ist ihr der Sieg gewiss.

Wir können ermessen, mit welcher Begeisterung, ja der höchsten Verehrung der fromme und aufrichtige Katholik zu seiner Kirche aufsieht und an ihr hängt. Es ist nicht Abgötterei, diese Verehrung. Die Kirche tritt dadurch nicht neben Gott und nicht an seine Stelle, sondern den dreieinigen Gott verehrt er eben in der Kirche. Ihm dient er dadurch, dass er der Kirche dient.[1])

[1]) Ich verweise in diesem Zusammenhang auf den Artikel „Newman catholique" von Louis Goumaz in „Wissen und Leben", VI. Jahrgang, 8. Heft 1913. Der Aufsatz gewährt an Hand der Tagebücher Newmans einen lehrreichen Einblick in das innere Leben dieses berühmten Konvertiten. Trotz seiner „Bekehrung" konnte er den protestantischen Sauerteig aus seinem Wesen nie ganz eliminieren und trat auch als Katholik für freies Studium und Freiheit der Forschung ein. Er fand aber dafür kein Verständnis bei seinen neuen Glaubensgenossen, und der einstige Führer einer grossen Bewegung in der englischen Staatskirche sah 30 Jahre lang alle Versuche, ein Feld für seinen Arbeitsdrang zu finden, scheitern an verstecktem Misstrauen, Neid und passivem Widerstand. Obschon er es leugnet, mag ihn in dieser qualvollen Vereinsamung oft der Zweifel beschlichen haben, ob sein Übertritt nicht eine Torheit gewesen sei. Aber er rafft gewaltsam alle seine Kraft zusammen und flieht vor sich selbst und seinen Anfechtnngen zu dem Idealbild der katholischen Kirche. „Herr, lass niemals zu, dass ich auch nur einen Augenblick vergesse, dass du auf Erden ein Reich gegründet hast. das das deinige ist, dass die Kirche dein Werk ist. — Lass nicht zu, dass die Schwachheit deiner Stell-

Wir können ermessen, wie willig gerade der redliche katholische Priester sein ganzes Leben rückhaltlos in den Dienst der Interessen seiner Kirche stellt, Leib und Seele, Gesundheit und Leben, ja sein Gewissen; wie er seinen Obern jeden Gehorsam leistet und der Kirche jedes Opfer bringt, das sie von ihm heischt, sogar das sacrificium intellectus, in der Gewissheit, dass, je schwerer das Opfer, desto grösser auch der Lohn sein werde, den Gott ihm in der Ewigkeit für seinen treuen Dienst und seine Entsagung geben wird.

Dieser mystisch vertiefte und gesteigerte militärische Gehorsam — Quisquis sibi persuadeat, quod qui sub obedientia vivunt, se ferri ac regi a divina providentia per Superiores suos sinere debent, sagen die Constitutiones Soc. Jesu; frei übersetzt: Jeder, der das Gelübde des Gehorsams abgelegt hat, muss felsenfest überzeugt sein und sich darein ergeben, dass die göttliche Vorsehung ihn durch seine Vorgesetzten hält und leitet. — verhütet, dass der Einzelne das Eingegliedertsein in den grossen Organismus, die Beschränkung seiner innern und äussern Freiheit als ein unwürdiges Joch empfindet. Auch die berühmte weitere Definition — perinde ac si cadaver essent und vel similiter atque senis baculus — löst den Willen, das Selbstgefühl und die Lebensfreudigkeit nicht aus, sondern facht sie erst recht an.

Der militärische Gehorsam verbietet den Untergebenen, den Befehl des Vorgesetzten auf seine Zweckmässigkeit oder Übereinstimmung mit seinen persönlichen Ansichten zu prüfen. Er kann seine ganze Aufmerksamkeit und Energie darauf konzentrieren, den Befehl nach bestem Wissen und Können mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln auszuführen. Dafür allein und nur seinem Vorgesetzten muss er Rechenschaft ablegen. Verantwortlich für den Befehl ist der Vorgesetzte, der ihn gibt, nicht der Untergebene, der ihn ausführt.

So hat jeder nach seinem Grad eine sichere Stellung, eine bestimmt umschriebene und seinen Kräften entsprechende Aufgabe, ein genau begrenztes und darum erträgliches Mass von Verantwortlichkeit. Und je ausgebildeter die Gliederung, je straffer die Führung, je strammer die Zucht, desto freudiger und lebendiger ist der Geist, der die Truppe beseelt und der Stolz eines jeden ist, geistig und physisch seine letzte Kraft einzusetzen für die Sache, der alle dienen. Das weiss jeder, der einmal Soldat gewesen. Spricht G. Keller nicht irgendwo (in den nachgelassenen

vertreter mich verführe, zu vergessen, dass du es bist, der spricht und durch sie handelt."

Werken) von dem zerfahrenen und friedelosen Leben eines Mannes, der nicht gehorchen gelernt? Und Schiller mahnt:

Immer strebe zum Ganzen, und kannst du selber kein Ganzes
Werden, als dienendes Glied schliess an ein Ganzes dich an.

Wir verstehen, wie die Kirche überall die edelsten Kräfte für ihre Zwecke mobil machen kann. Für den Schuldienst wie für die Krankenpflege und wozu es sonst noch ist, stellen sich Jahr für Jahr tausende der besten Kräfte freiwillig zur Verfügung. Nicht nur Elemente, die man nirgends sonst brauchen kann, sondern die edelsten, zu den grössten Aufgaben, zu den schwersten Opfern willigen und fähigen Menschen, die es für die höchste Ehre, ja für ihre Seligkeit achten, ihr Leben der Kirche zum Opfer bringen zu dürfen.

Und wenn man bedenkt, dass einen Ungläubigen oder einen Irrgläubigen, d. h. einen Protestanten, in die Arme der Mutter Kirche zurückführen für einen Katholiken bedeutet, eine Seele vom Tode erretten und die Menge der Sünden, — auch die eigenen — bedecken (Jakobus 5, 20), so versteht man den stillen, aber unermüdlichen und erfolgreichen Eifer der Bekehrungsarbeit, den viele Geistliche und Laien auf dem Felde der Krankenpflege und Jugenderziehung und in den tausenden von gemischten Ehen entfalten.

Natürlich funktioniert ein so grosser und komplizierter Organismus nicht ohne Reibungen. Aber wenn ein feiner organisierter und empfindlicher Geist durch sich vordrängende Streberei und Heuchelei abgestossen wird und sein Glaube an die Identität seiner Kirche mit dem Reich Gottes ins Wanken kommt, dann erhebt ihn der Blick auf die *Geschichte* immer wieder über das allzu menschliche Treiben um ihn her.

Auch von der Geschichte der römischen Kirche gilt eben: Jedes Ding hat zwei Seiten. Wir Protestanten sehen mit kritischem Sinn die Maurer und Zimmerleute und ihre Handlanger an, die an dem Bau dieser Kirche gearbeitet, ihre Dogmen geschmiedet, ihre Organisation geschlossen, ihre Macht begründet haben. Wir prüfen die Steine, die zu dem Bau verwendet wurden und den Mörtel, der sie zusammenhält. Und unsere Bewunderung vergeht. Wir sehen ja, dass alles nicht himmlische, sondern sehr irdische Dinge sind. Wir können ja noch bestimmen, aus welchen Brüchen die einzelnen Steine stammen. Es finden sich in grosser Zahl Bruchstücke aus der jüdischen Religion des Alten Testaments und aus vielen noch ältern Stufen der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, daneben Reste hellenistischer Religionsübung und Philosophie, vermengt mit Stücken aus dem germanischen Rechts-

leben. Eine Mischung, in der die aus Jesu und seiner Apostel Lebenswerk stammenden Elemente ein eigentümliches, fremdartiges Aussehen bekommen. Und im Mörtel finden wir ebenfalls ein Gemenge von rein religiösen Kräften und Stimmungen mit Kräften sehr niedern Ursprungs: Unwissenheit, Herrschsucht, Ehrgeiz und andern dunklen Trieben.

Der Katholik aber schaut mit Augen der Liebe und Pietät und übersieht das unchristliche Treiben auf dem Bauplatz; seine Lehrer, denen er seine geschichtlichen Kenntnisse verdankt, sagen ihm ja auch nichts davon. Er schaut auf das Ergebnis, den stolzen Bau, der nun bald 2000 Jahre unerschüttert auf seinen Fundamenten steht. Und seine Zweifel schwinden vor diesem Wunder der Weltgeschichte, das seinesgleichen auf Erden nicht hat. Denn während sonst das Gesetz menschlicher Entwicklung ist, dass die Geschichte im Zickzack verläuft und jedes Geschlecht niederreisst, was das vorhergehende gebaut hat, bietet die römische Kirche das einzigartige Beispiel, dass durch die lange Reihe der Generationen hindurch tausende und abertausende von Arbeitern nicht immer im selben Stil aber immer im selben Geist an dem Werk gearbeitet und die Arbeit aller Zeiten zu einem wohlgefügten Ganzen verbunden haben.

Und wie einst Thomas Becket (der „Heilige“ C. F. Meyers) seinen staunenden Zeitgenossen bewies, dass in der römischen Kirche nicht der Mann das Amt macht, vielmehr das Amt Kraft einer Art immanenter Logik den Mann überwindet und in den Dienst tausendjähriger Gedanken und Ideale zwingt, so beugt sich auch der jetzige Papst, von dem man bei seiner Tronbesteigung allgemein erwartete, er werde mit energischer Abkehr von der Politik seines Vorgängers dem Geist der Zeit Rechnung tragen und ein „moderner“ Papst werden, dem Gesetz, das die ganze lange Reihe der 270 Nachfolger Petri beherrschte: Jeder — sei er jung oder alt, persönlich fromm oder gottlos, Aristokrat oder Volksmann — setzt mit unfehlbarer Pietät das Werk fort, wie sein Vorgänger es verliess.

„Die Geister der grossen Päpste des Mittelalters gehen noch heute um“, sagt der protestantische Forscher[1]). Der Katholik aber entscheidet die alte Frage: Sind es Ideen oder Persönlichkeiten, welche die Zeiten gestalten und die Entwicklung steuern? als treuer Sohn seiner Kirche im Geist ihrer platonisch-aristotelischen Weltanschauung und sieht in ihrer beispiellosen Entwick-

[1]) G. Krüger, das Papsttum, S. 158. Religionsgeschichtliche Volksbücher IV 3/4. Tübingen, J. C. B. Mohr.

lung den Tatbeweis, dass nicht kurzlebende und kurzsichtige Menschen, sondern Gottes Geist und Leitung seine Kirche gebaut hat.

Es liesse sich noch manches sagen; z. B. über die kluge Art der Gnadenverwaltung der Kirche, die Ablässe und guten Werke; über die feine und kluge Art, wie sie die Massen dadurch festhält, dass sie nicht mehr von ihnen verlangt, als sie leisten können, dass sie einfache, leicht zu übersehende, leicht zu erfüllende Forderungen stellt. Als Beispiel nenne ich die „5 Gebote der Kirche", die neben den „10 Geboten Gottes" das „obligatorische Minimum" der für einen katholischen Laien notwendigen religiös-sittlichen Leistungen darstellen:

1) Du sollst die gebotenen Feiertage halten.
2) Du sollst an Sonn- und Feiertagen die heilige Messe mit Andacht hören.
3) Du sollst die gebotenen Fast- und Abstinenztage halten.
4) Du sollst jährlich wenigstens einmal einem verordneten Priester deine Sünden beichten und zur österlichen Zeit das heilige Sakrament des Altars empfangen.
5) Du sollst keine verbotene Ehe eingehen.

Die katholische Ethik würde aber eine eigene Untersuchung und Darstellung erfordern und verdienen. Sie ist in Theorie und Praxis grundverschieden von der protestantischen, das direkte Gegenteil der Ethik Kants. Sie basiert in ihrer populären Gestalt durchaus auf der Erbsündenlehre, dass der Mensch von Natur sündig sei, stempelt jede gute Tat als eine verdienstliche, gottwohlgefällige Leistung und impft das sittliche Streben mit Lohngedanken.

Aber diese Ausführungen genügen wohl für den Zweck, den der Titel dieser Arbeit gesetzt hat: Mit einigen Zügen darzutun, wie die katholische Kirche nicht das ist, wofür man sie in protestantischen Landen oft hält, bloss ein grosses Geschäft zur Beherrschung und Ausbeutung der Völker, ein Geschäft, das seine Erfolge nur der Intrigue, der Gewalt, der Dummheit der Massen verdankt, nicht ein morsches, zerfallendes Gebäude oder gar ein Kerker, dessen Insassen nach Freiheit sich sehnen und nach der Hand, die ihre Ketten lösen würde. Ich wollte zeigen, dass die katholische Kirche vielmehr eine gewaltige, durchaus ernst zu nehmende Macht, ein grossartiger Organismus ist voll Lebensgefühl, Freude und Seligkeit, voll starker Kräfte, neben anderem auch voll edlen Strebens und reiner Ideale — und dass wir noch lange nicht erben können.

Ich halte dafür, dass auch dem Katholizismus gegenüber die elementarste Kampfregel und wesentlichste Bedingung des Erfol-

ges ist, „dass man *den Gegner selber kennen* und dass man *mit seiner Stärke*, nicht mit seinen Schwächen *rechnen* soll.[1])

Und zeigen wollte ich, wie not es tut, dass wir Protestanten uns nicht in falsche Siegesgewissheit wiegen lassen und meinen, die Früchte fallen uns von selbst in den Schoss, sondern dass wir mit demselben Eifer, den wir an den Gegnern sehen, derselben Treue, dem gleichen selbstlosen Idealismus die Güter verwalten und pflegen, die *uns* gegeben sind.

Die vierte Bitte des Unservaters.

Eine Auseinandersetzung mit der neuesten Zürcher Übersetzung.

Von D. Dr. *Adolf Bolliger*, Pfarrer von Neumünster.

Matth. 6, 11 und Luc. 11, 3. Die Zürcher Kommission übersetzt „unser Brot *für morgen* gieb uns heute", bezw. unser Brot *für morgen* gieb uns täglich.

Ich will mich in Sachen so kurz wie möglich fassen. Erfreulicher ist's allerdings, wenn die Besprechung nicht nur kurz sondern kurz und gut wird.

Es giebt m. E. nur zwei ernst zu nehmende Ableitungen des Wortes ἐπιούσιος: die erste vom Participium ἐπιοῦσα sc. ἡμέρα, die andere, bis heute herrschende von ἐπί und οὐσία. Bei der ersten Ableitung heisst der in Frage stehende Begriff der 4. Bitte „das morgende Brot", im zweiten „das genügende Brot".

I. Die erste Ableitung scheint mir freilich nicht ernst zu nehmen wegen ihres innern Wertes und natürlichen Gewichts sondern nur, weil sie sich heute mit so grossem Nachdruck in der neuen Bibelübersetzung geltend macht. (vgl. zumal Professor Schmiedels jüngsten Aufsatz in dieser Zeitschrift S. 204—220.)

Zur Sache denn! Das Wort ἐπιούσιος, das Origenes weder in der Volks- noch in der Gelehrtensprache seiner Zeit vorfand und das abgesehen von unserm Text in der ganzen griechischen Sprachwelt sich nicht hat auffinden lassen, ist gewiss ein schwieriges Wort. Die Philologie tut darum wie in Jak. 1, 17, Röm. 8, 26 gut, wenn sie auch hier in dubio die Logik und zwar diesmal die Logik im weitern Sinn zu Hilfe nimmt: Was ist im Zusammenhang der Denkweise Jesu (resp. des Matthäus) möglich?

Ich urteile: Dass ich heute und jeden Tag allemal um's Brot für morgen bitten soll, ist im Evangelium eine Dissonanz.

Man erwäge: Nach dem Gesetz (2. Mose 16) wird das Brot vom Himmel den Israeliten allemal (den Vorsabbat ausgenommen)

[1]) Wernle, Einführung in das Studium der Theologie 1908 S. 364.

für *einen* Tag gegeben; und alles Sammeln und Sorgen für einen weitern Tag wird als Ausfluss des Unglaubens verurteilt. Und nun sollen wir glauben, dass der Mann, der die Erfüllung (d. i. die Vollendung) des Gesetzes im Sinne der Beispiele von Matth. 5, 21—48 gebracht hat, das Gesetz auf diesem entscheidenden Punkt nicht zum Ideal hinangeführt sondern gebrochen habe? Matth. 6, 25—34 und speziell 34 zeigt, dass er auch auf diesem Punkt der Vollender ist, der die ideale Reichsordnung bringt. Wir sollen schlechterdings nicht für morgen sorgen. Die κακία (die Not) des morgenden Tags geht uns (die Gotteskinder) heute nichts an. Es hat das Heute genug an seiner eigenen Not, und diese sollen wir überwinden in verständigem und auf Erfahrung stehendem *Glauben* (v. 25—33) und selbstverständlich im *Gebet*, das der Ausfluss dieses Glaubens ist.

Ich bin der altväterische Theologe, der Jesum im Zürcher Kapitel als Erfüller des alten Testaments bezeichnet hat. Ich hoffe (trotz Schmiedel a. a. O. Seite 217) dieser „Sünde" noch oft schuldig zu werden. Wie er freilich dazu kommt, mir allegorische oder typologische Auffassung des Alten Testaments zur Last zu legen, ist mir dunkel geblieben. Nicht allegorisch sondern ganz eigentlich habe ich die Sache gefasst. Ich urteile, dass Jesus den Glauben, den die Israeliten laut Exodus in der Wüste dem Geber der Himmelsspeise entgegenbringen mussten, von seinen Jüngern in potenziertem Masse fordert: „Euer Vater weiss, dass ihr das alles bedürfet; trauet es ihm zu, dass er's euch geben kann und geben will!" Dass für das Manna als eine wunderbar gegebene Speise und für das tägliche Brot, wovon das Unservater und Matth. 6, 25—33 handeln, *punkto Glaubensforderung* besondere Vorschriften gelten, hätte Schmiedel erst noch zu beweisen. Ich möchte wissen, woher er die besondern Vorschriften nimmt. Es ist bei Matthäus wie im Exodus *Brot vom himmlischen Vater;* die Vermittelung etwas verschieden; aber die Glaubensstellung und Glaubensforderung dieselbe.

Keine Spitzfindigkeit schafft es weg: Wer heute das Brot für morgen auf seinen Tisch erbittet, sorgt für morgen; besser gesagt: die Bitte kommt ihm aus der Sorge für morgen. Ich meine: Der Lehrer von Matth. 6, 34 musste uns für das Beten die Weisung geben: Erwartet und erbittet heute das Brot für heute![1]) Kommt morgen, so lebt morgen noch der alte Gott; und ihr werdet wie Kinder ihn wieder bitten.

[1]) Lukas hat im Unterschied von Matthäus das Gebet für die weitere Zukunft: „Unser Brot gieb uns *Tag für Tag.*" Ist es zufällig, dass derselbe Evangelist das Wort Matth. 6, 34 nicht kennt resp. hat unter Wasser gehen lassen

Ich erledige gleich in diesem Zusammenhang eine ganz fatale Folge der neuesten Zürcher Übersetzung. Göthe hat einst gesagt: „Das Unservater ist ein schön Gebet, es dient und hilft in allen Nöten.“ Von nun an muss es heissen: „Das Unservater *war* ein schön Gebet, es *diente* und *half* in allen Nöten.“ Jetzt nicht mehr. Wir haben kein Gebet mehr für die *schwerste* Not, die Plage des *heutigen* Tages. Wir haben nur noch das Gebet für morgen und stehen betend, wenigstens im Unservater, der Not des Heute ohne Hilfe gegenüber.[1]) Du sagst mir selbstverständlich: Der heutigen Not sind wir durch das gestrige Gebet ledig geworden, und so braucht sie nicht mehr Gegenstand unserer heutigen Bitte zu sein. Sind wir wirklich? Braucht sie wirklich nicht? Jesus weiss es anders. (Matth. 6, 33.) Er weiss, dass die Not des heutigen Tages auch den Gläubigen schwer zu schaffen macht. Folglich wird er ihnen des Gebetes Hilfe in diesem Kampf nicht entziehen. Und eine Übersetzung des Unservaters, die uns diese Hilfe entzieht, verliert dadurch von vornherein jeden Kredit der Wahrscheinlichkeit.

So habe ich die neue Zürcher Übersetzung in den Zusammenhang des Evangeliums hineingestellt. Ergebnis: Diese Übersetzung steht in gespanntem Verhältnis zu Matth. 6, 34 und dem Geist von Matth. 6, 25—34. Und wenn wir diese Spannung verkennen wollten, so drängt sich uns das Schlimmere auf: Das herrliche Gebet, das uns in der fünften, sechsten, siebenten Bitte Hilfe gewährt gegen aktuelle Nöte und Gefahren, gewährt uns keine Hilfe mehr gegen die primäre Not des heutigen Tages. Wir sind ja, Gott sei Dank, nicht an die Jesusworte gebunden; wir können die κακία des heutigen Tages, die Nahrungs-, Kleidungs-, Wohnungsnot mit *andern* Gebetsworten vor Gott bringen. Aber ein Verlust der Christenheit bleibt es doch, dass sie dies schwerste Weh nicht mehr mit Jesusworten vor Gott bringen kann.

Nun aber hat die Philologie das Wort. Alles bisher gesagte enthält keine Spur der Absicht, der Philologie etwas abzubrechen. Es enthält nur eine Mahnung: Wenn das Philologische schwierig und strittig ist, so seht zu, ob nicht der Zusammenhang (das Logische) euch einige Lichter aufstecken kann.

Wenn das Philologische ganz klar und unanfechtbar ist,

[1]) Prof. Schmiedel sagt a. a. O. S. 218: Er (der Erwachsene) würde der ängstlichen Sorge verfallen, die Jesus nicht will, wenn ihm *nur* um das Brot für heute zu bitten gestattet wäre. Ich mache ihn aufmerksam, dass er zu diesem „*nur*“ wie zu dem „*bloss*“ sieben Zeilen weiter oben kein Recht hat. Soweit das Unservater in Frage steht, ist durch seine Übersetzung die Bitte um das heutige Brot beseitigt. Im übrigen freut es mich, dass in Gestalt der beiden kleinen Wörtlein das „naturam furca“ Herrn Prof. Dr. Schmiedel erwischt hat.

haben alle Bedenken der Logik im weitesten Sinn zu schweigen. Dann geben wir eben die Spannung resp. den Widerspruch zu. (Es giebt im Evangelium der Widersprüche mehr.) Dann haben wir eben ein Überbein im Fleisch des Evangeliums. (Es giebt ihrer mehr.)

Zur Sache denn! Die Zürcher Übersetzer leiten epiūsios ab von he epiūsa sc. hemera. Die Sprache, die Kürze und Bequemlichkeit liebt, lässt hemera in der Regel weg (Ausnahme Act. 7, 26). So bedeutet he epiūsa mit einem verschwiegenen aber latent oder bewusst immer mitgedachten Substantiv hemera den morgenden Tag. Aber man beachte wohl: Mit dem Verschweigen des Substantivs ist epiūsa nicht selber ein Substantiv geworden. Es bleibt sprachlich, grammatisch ein Participium (und zwar dessen Femininform), behält Natur und Art eines solchen.

Ist die Ableitung eines Adjektivs epiusios von epiūsa möglich? Schmiedel bejaht die Frage, indem er behauptet, ganz in derselben Weise seien thalassios und parathalassios von thalassa, timios von timē, Syrakūsios von Syrakūsae abgeleitet. Mit seiner gütigen Erlaubnis: Die Übereinstimmung fehlt gerade auf dem entscheidenden Punkt. Was er uns giebt, sind lauter Ableitungen von ordentlichen *Substantiven;* epiūsa aber ist die Femininform eines Partizipiums. Er zeige uns Ableitungen wie *ἐλθούσιος, ἰδούσιος, λυούσιος* oder ähnliche Monstra. Bis dahin gilt uns seine Ableitung des *ἐπιούσιος* als sprachlich unmöglich. Ich vermute: Wenn er ein einziges wirkliches Analogon seiner Ableitung hätte auftreiben können, hätte er es uns nicht vorenthalten.

Aber zwingt mich nicht das mahar (morgen), womit dem Hieronymus zufolge das Hebräerevangelium das epiūsios wiedergab, zum Umdenken und Nachgeben? Doch wohl nicht! Denn es fehlt jede Gewähr dafür, dass dies Evangelium auf dem ursprünglichen aramäischen Wortlaut der Jesusworte stehe. Die apokryphen Zusätze jenes Evangeliums beweisen, dass es relativ spät entstanden ist; es ist aller Wahrscheinlichkeit nach Übersetzung und Bearbeitung eines griechischen Evangeliums oder mehrerer solcher.

Das räumt Schmiedel ein — und hofft dennoch das Gewicht von mahar zu retten. Wie denn? Er bestreitet uns das Recht, in dem mahar eine verfehlte Übersetzung des epiusios zu vermuten: „Er (der Übersetzer) wusste doch, dass er das Unservater vor sich hatte. Das brauchte er aber nicht erst aus einem griechischen Buche kennen zu lernen, sondern er hatte es immer schon gebetet, und zwar so, wie er es von der ältern Generation seiner Landsleute gelernt hatte.“ Schmiedel redet von diesem Verfasser des Hebräerevangeliums, als wenn er ihm bekannt wäre wie sein

Zwillingsbruder; er weiss, was er brauchte und nicht brauchte, was er vorlängst gebetet und gelernt hatte. Phantasie denn gegen Phantasie: Er war von griechisch redenden Christen dem Evangelium gewonnen worden, hatte das Evangelium nie anders als in griechischer Sprache gehört und gelesen. Nun übersetzte er's für die Brüder nach dem Fleisch in die hebräische Sprache — so gut er's konnte. Das epiusios verführte ihn, eine Verführung, die nach Schmiedel selbst (v. S. 214) sehr nahe lag. — Und nun ohne Phantasie und Scherz in allem Ernst: Wenn heute exakten Philologen eine unhaltbare Ableitung des epiusios „passieren" kann, warum nicht ebenso jenem alten jüdischen Übersetzer? Seine Übersetzung macht die angefochtene Ableitung des epiusios nicht besser. Er stellt sich einfach dar als der erste Vorläufer unsrer Zürcher Übersetzer und ist, wenn sie irren, mit ihnen in gleicher Verdammnis.

Ein letztes: Wenn das Hebräerevangelium nichts für die Richtigkeit der Ableitung von epiusa beweist, so spricht doch m. E. das Lukasevangelium dagegen. Lukas hat die Bitte verändert; sie lautet bei ihm: „Unser Brot . . . gieb uns täglich (d. i. Tag für Tag)." Und damit soll sich *τὸν ἐπιούσιον* = *das morgende* vertragen? Morgen bezeichnet doch vom Standpunkt des Beters einen bestimmten einzelnen Tag, *den,* der dem heutigen folgt. Natürlich sagt man: So ist es nicht gemeint; es ist nicht der einzelne morgende sondern *je* der morgende Tag zu verstehen. Suchen wir auch das zu schlucken! Nun haben wir mitten in der Schlichtheit des Evangeliums und des Herrngebets die für mein Gefühl und Urteil vertrackte und unnatürliche Bitte: „Unser Brot das jeweilen morgige gieb uns jeden Tag!" Wie unsaglich viel schlichter und natürlicher wäre doch die Bitte: „Unser genügendes Brot gieb uns Tag für Tag!" Lasst sehen, ob wir diesen Rückweg zum Schlichten und Natürlichen nicht auf redlichem philologischem Wege finden können!

II. Ich wage wie weiland die Kirchenväter und seitdem Hunderte, die einiges Gewicht in der Philologie hatten, die Ableitung des strittigen Wortes von *ἐπί* und *οὐσία*; *οὐσία* = Subsistenz, Bedarf; *ἐπί* = bis zu. Also *ἐπὶ οὐσίαν* = bis zum Bedarf, bis zum nötigen Lebensunterhalt. *ἐπιούσιος* = bis zum Bedarf, genügend. *ἄρτος ἐπιούσιος* = Brot des Bedarfs, genügendes Brot.
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον = לֶחֶם חֻקֵּנוּ, und zwar eine ganz ordentliche präzise Übersetzung dieses Begriffs.

Zur Rechtfertigung des Einzelnen dieser Ableitung folgendes:

Dass *οὐσία* u. a. auch den Sinn von Subsistenz hat, wird zugegeben und muss zugegeben werden (vgl. all die Stellen, auf die

B. Weiss [Meyers Kommentar, 8. Aufl. S. 134] hinweist.) Auch Schmiedel giebt es zu, bemerkt aber, es gehöre das nur dem philosophischen, nicht dem populären Sprachgebrauch an und tauge darum zur Erklärung eines Ausdrucks in einem volkstümlichen Gebet nicht. Ich urteile, dass die wissenschaftliche und die volkstümliche Sprache nicht durch eine chinesische Mauer getrennt sind. Im übrigen ist dieser Streit schon geschlichtet durch das Vorhandensein des populären Wortes *περιουσία* und seiner Derivate *περιουσιάζω*, *περιουσιασμός*, *περιουσιαστικός*, *περιούσιος*. — *Περί* bedeutet in compositis (vid. Pape II 556) ein Darüberhinausgehen, Überschreiten, Übertreffen; also *περιουσία* was über die Subsistenz, den Bedarf, das knappe „Geradegenug" hinausgeht d. i. der Überfluss, Wohlstand, Reichtum. In diesem Kompositum war also dem Griechen *οὐσία* = Subsistenz, Lebensbedarf verständlich. So kann's ihm wohl im simplex nicht ganz ferne gelegen haben.

Wenn der Evangelist eine aramäische Bitte um reichliches Brot auf Vorrat, um ein Füllen von Scheune und Keller zu übersetzen gehabt hätte, hätte er vielleicht geschrieben *τὸν ἄρτον τὸν περιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον*, indem er ein von *περιουσία* = Überfluss, Reichtum abgeleitetes Adjektiv unbedenklich im Sinne von *reichlich* gebraucht hätte.[1])

Wenn er nun aber nicht eine Bitte um Wohlstand wiederzugeben hatte, vielmehr eine Bitte um das Brot des Bedarfs im Sinne und vermutlich mit dem Terminus von Prov. 30, 8, wie half er sich dann? Gewiss nicht ungeschickt und stümperhaft. Denn er ist ein grosser Schriftsteller, so gross und genial wie nur je einer Ewigkeitsworte eines Lichtbringers mit kongenialer Seele in eine andere Sprache übertragen hat.[2])

[1]) Daran hätten ihn vermutlich Titusbrief und die LXX nicht gehindert. Titus nicht, weil er vermutlich in einem andern Winkel der griechisch-römischen Welt geschrieben ist und nicht im Erfahrungskreis des Evangelisten liegt. Noch wichtiger: Die Übersetzung von *περιούσιος* mit „als Eigentum zugehörig" ist in Tit. 2, 14, Ex. 19, 5, Deut. 14, 2 usw. anfechtbar. Das Wort bezeichnet mit *λαός* allemal ein auserwähltes, durch göttliche Erwählung vor allen Völkern bevorzugtes Volk. Der Begriff „bevorzugt" aber schliesst sich dem Begriff „hervorragend, reich" zwanglos an. Ein Kenner der LXX war durch den dortigen Gebrauch nicht gehindert, das Wort im eigentlichen Sinn von *reich* oder *reichlich* zu verwenden.

[2]) Prof. Schmiedels reiche Phantasie (S. 210) weiss hier wieder Bescheid: Das Wort ist weder vom ersten griechischen Evangelisten noch von irgend einem der Evangelisten gebildet worden. Das Wort epiusios war natürlich lange vor ihnen gebildet. Schon die ersten griechischen Christen wollten doch ihr Unservater griechisch beten und mussten somit das Wort erfinden. — Woher weiss Sch. das alles? Ist es denn gewiss, dass Paulus, der seinen griechisch sprechenden Gemeinden notorisch so wenig Jesusworte vermittelt hat, ihnen wenigstens das Unservater übermittelte? Ist es nicht doch am wahrschein

Mir scheint: Seine Genialität zeigte sich wie noch oft in der Verwendung der *einfachsten* Mittel: *Περιουσία* und *περιούσιος* bezeichnen mit Verwendung der Präposition *περί* das, was über den Bedarf hinhausgeht. Er brauchte den Begriff „*bis auf, bis zu*"; also wählte er die entsprechende Präposition *ἐπί*, die bei Zahl- und Massbestimmungen und Ähnlichem „bis auf, bis zu" bedeutet (vid. die reichlichen Beispiele in Papes Lexikon I, 820). So schrieb er, den von uns vermuteten aramäischen Ausdruck (vgl. Prov. 30, 8) korrekt übersetzend, *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον* d. i. das Brot bis zum Bedarf d. h. bis zum vollen Lebensbedarf, das nötige Brot.

Wenn aber nun auch das Bisherige erträglich, ja annehmbar wäre, so ereilt uns, wie es scheint, nun doch das Verhängnis. Das Wort müsste, so sagt man uns, bei unserer Ableitung epūsios und nicht epiūsios heissen. „Hier kommt es nun wirklich einmal auf Philologie an", versichert uns Sch. nachdrücklich, und ich widerspreche nicht; nur muss ich auch bitten, dass die Philologie so weitsichtig und so weitherzig sei wie die Wirklichkeit.

Das erste: Wenn wir das *ι* zufällig in keiner Weise begreiflich machen könnten, so hülfe das der Ableitung von epiūsa nicht im geringsten. Die Ableitung des Adjektivs von der Femininform eines Partizips wagen und unsere Ableitung wegen des auffallenden *ι* verwerfen, wäre immer ein Kameelverschlucken und ein Mückenseigen.

Aber die Mücke ist nun da und sollte wenn möglich geseit und beseitigt werden.

Ich urteile: Die Elision des *ι* vor Vokalen ist nicht ein ehernes Gesetz. Das Lexikon zeigt eine Menge von Wörtern, in denen diese Elision unterbleibt. In den allermeisten dieser Fälle hat freilich der zweite Bestandteil *ursprünglich* (z. B. im Altgriechischen, im Sanskrit, im Altlat.) mit einem Konsonanten begonnen. Immerhin bleiben ein paar Fälle (Schmiedel nennt sie S. 212 *verschwindende Ausnahmen)*, in denen kaum ein ursprünglicher Konsonant des zweiten Bestandteiles sich nachweisen lässt und die Elision doch unterbleibt.

---

lichsten, dass die erste *umfassende* Kunde von Herrnworten samt Herrngebet erst durch das erste griechische Evangelium sich über die Griechenwelt zu verbreiten anfing? — Wenn aber — wider diese Vermutung — schon vor dem ersten griechischen Evangelium *reichlich* Herrnworte samt Unservater in den griechischen Gemeinden lebten, ist es dann etwa gewiss, dass der erste Evangelist einen schon vorhandenen Wortlaut rezipiert hat? Doch wohl nicht. Das Wort kann auch dann von ihm gebildet sein. Er hat — wenn nicht alles täuscht — nicht die Überlieferung in der griechischen Christenwelt abgehört und gesammelt, er hat vielmehr nach guter aramäischer Vorlage gearbeitet und so übersetzt, wie es *ihm* gut schien.

Doch ich setze den Fall, dass uns die letzte dieser Ausnahmen entzogen werde, dass den Philologen der Nachweis gelinge: Soweit solche Composita vom griechischen Sprachgeist unter Griechen hervorgetrieben wurden, unterblieb die Elision schlechterdings nur, wo urprünglich ein Konsonant den zweiten Bestandteil einleitete. Was dann? Was trägt das für epiusios ab? Dieses Wort, im Griechischen sonst nicht nachgewiesen, ist eine Bildung des *jüdischen* Übersetzers oder dann seiner Vorläufer, jener Juden, die zuerst griechischen Christen Jesu Worte übermittelten. *Ein solcher Jude kannte aus der griechischen Vulgärsprache eine Menge von Fällen* (vide das Lexikon), *wo die Elision unterblieb, obgleich ihm beim zweiten* Bestandteil kein Konsonant, in manchen Fällen auch nicht einmal ein spiritus asper in Sicht war. Ein Grieche und *Sprachforscher* mochte so etwas fühlen, nicht *er.*[1]) Der Composita ohne Elision lagen vor ihm sehr viele; ich nenne die vornehmsten: *ἐπιαγή, ἐπιάλλομαι, ἐπιανδάνω, ἐπιείκελος, ἐπιεικής, ἐπιεικτός, ἐπιετής, ἐπιήρανος, ἐπιοίνιον ἄθλον, ἐπιορκέω.* Was hätte ihn, den Nichtgriechen, hindern können, nach diesen Analogien ein *ἐπιούσιος* zu bilden?

Aber es war ihm doch aus dem ordentlichen Griechisch das Wort *ἐπουσία* bekannt! Kann sein; kann sein, auch nicht. Er, der Jude, war doch nicht verpflichtet, das griechische Sprachgut und all seine Bildungen zu umspannen. Wir kennen das Wort *ἐπουσία* aus Ptolemäus d. i. aus dem zweiten Jahrhundert, während *ἐπιούσιος* dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung angehört. Wenn dennoch das Wort, das bei Ptolemäus den jährlichen Überschuss der Tage bezeichnet, älter ist als Ptolemäus, — wenn es, was noch weniger gewiss ist, dem Schöpfer des *ἐπιούσιος* bekannt war, so hatte er alles Interesse mit seiner Neubildung daran nicht zu erinnern; denn er wollte ja mit seiner Neubildung einen ganz andern Begriff, den des *Genügenden* durchsetzen.

Endlich die Hauptsache: Er hat, ein Fremdling wie er war, die Neubildung nicht aus dem Ärmel geschüttelt, sondern wie schon Origenes annahm, nach Analogie eines in seiner griechischen Bibel vorliegenden Wortes *περιούσιος* geschaffen. Dies Wort bezeichnet bei den LXX mit *λαός* verbunden soviel wie *hervorragend,* durch Gottes Erwählung vor allen Völkern *ausgezeichnet,* die *Norm*

[1]) Oder sollte ich am Ende den Spiess hier umkehren und sagen, der Schöpfer des epiusios sei im Gegenteil ein ganz feinfühliges Sprachgenie gewesen, er habe gefühlt und gewusst, dass auch *οὐσία ursprünglich* mit einem Konsonanten begann (vgl. *was* (= *war*), gewesen, *W*esen im Deutschen, *vesus* (= verus) im Lateinischen u. a. m.), und er habe dementsprechend ganz korrekt die Elision vermieden? Wie ihr wollt!

übersteigend. Er brauchte ein Wort, um das die Norm *Erreichende,* das *Normale,* das *Genügende* zu bezeichnen und schuf dazu, m. E. so einfach wie glücklich, das Wort ἐπιούσιος. Wenn er es für Leser der griechischen Bibel bildete, tat er gewiss wohl daran, den vollen Gleichklang zu wahren, also die Elision zu vermeiden; das konnte er um so leichter, weil ihn, wie oben gezeigt, kein griechisches Sprachgefühl zu dieser Elision nötigte.

Ich bin am Schluss. Meine Übersetzung der 4. Bitte bei Matthäus lautet: „Unser genügendes Brot gieb uns heute", bei Lukas: „Unser genügendes Brot gieb uns Tag für Tag".

Die traditionelle Übersetzung lautet: „Unser tägliches Brot". Kann und soll am Ende nicht diese als völlig gleichwertig belassen werden? So viel ist sicher: Ich bete das Unservater seit Jahrzehnten: dabei habe ich die vierte Bitte nimmer in dem Sinne gebetet: „Unser tägliches Brot = unser Brot für *alle* Tage bis an unser seliges Ende gieb uns heute". Ich meinte immer „Unser dem Tag genügendes Brot gieb uns heute!" Und so betet mit mir die ganze deutschsprechende Christenheit. In diesem Sinne hat sich der Begriff „tägliches Brot" den Köpfen und den Herzen eingeprägt. Das ist festgewordene Tradition, ist, sei's mit, sei's gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch, festgewordene deutsche Sprache.[1]) Wenn's so ist — und wer mag's bestreiten — so mögen wir den Begriff „genügendes Brot" nach wie vor mit „tägliches Brot" wiedergeben.

So übersetze ich denn bei Matthäus „Unser tägliches Brot gieb uns heute", und bei Lukas ohne irgend eine sachliche oder sprachliche Hemmung „Unser tägliches Brot gieb uns Tag für Tag".

Diese Übersetzung empfehle ich der Zürcher Bibelkommission. Das tue ich nicht als einer, der Neuerungen rundweg abhold ist. Ich habe es oft bewiesen, dass ich mich nach dem Neuen strecke; und der Ruhm der zürcherischen Kirche, die mit dem Neuen mehr als einmal Ernst gemacht hat (Schmiedel a. a. S. 220), ist mir ehrwürdig. Es ist m. E. sehr an der Zeit, dass dieser Ruhm durch neue Taten gemehrt werde, damit er nicht vergilbt und schimmelig werde. — Aber es müssen Neuerungen sein, die auf *festem* Boden stehen. Es ist auf *andern* Punkten Raum zu Taten der Philologie. Dort mehre sie den Ruhm der Zürcher Kirche! Wenn die Philologie klar und unanfechtbar spricht, geb' ich ihr recht und lasse mich durch kein Ärgernis der Gemeinde anfechten oder gar mürbe machen. Wenn aber auf Grund einer der Philologie sehr anfecht-

[1]) Franzosen und andere Völker mögen die Sache für sich ausmachen.

baren[1]) Ableitung eines Wörtleins die ehrwürdige Tradition von neunzehn Jahrhunderten geopfert und die Gemeinde geärgert werden soll, mache ich nicht mit.

Psychiatrische Leben-Jesu-Forschung.

Von Dr. med. *A. K.*

An einer im Herbst des letzten Jahres stattgehabten Tagung deutscher und schweizerischer Psychiater in Strassburg wurde ein Vortrag gehalten, dessen Inhalt und anschliessende Diskussion auch für Theologen grosses Interesse bietet. Dr. Schweitzer sprach nämlich über Kritik und Probleme der psychiatrischen Leben-Jesu-Forschung. Zugleich wissenschaftlich hochstehender Theologe, Philosoph und psychiatrisch gebildeter Mediziner, aus der Mitte der Versammlung als für dieses Thema geeignetste Persönlichkeit begrüsst, erinnert er an die Befürchtungen hervorragender Theologen und Historiker, wie D. Fr. Strauss und H. J. Holtzmann, Jesus könnte irgendwie als geisteskrank ausgegeben werden Die psychiatrischen Studien von Soury (1878), de Loosten (1905) und Binet-Sanglé (1909—12), die Paranoia (Verrücktheit) statuieren, und die von Rasmussen (1905), der auf epileptisches Irresein erkennt, sind unwissenschaftlich gehalten. Auch die Gegenschriften von Schäfer (1910) und andere können weder medizinisch noch historisch befriedigen. Für den geschichtlichen Status sind nur die beiden ersten Evangelien (Markus und Matthäus) zu benutzen, die in der Hauptsache zuverlässig sind. In Wirklichkeit kennen wir von dem Leben Jesu nur die wenigen Monate zwischen seinem öffentlichen Auftreten und seinem Tode. Von diesen brachte er noch einen grossen Teil in der Einsamkeit zu. Er lebte ganz in der spätjüdischen Erwartung des Weltendes und eines nahen Kommens des ganz übernatürlich, als eine Art Verwandlung der Welt, gedachten messianischen Reiches. Wie seine Zeitgenossen nahm er an, dass die zum messianischen Reiche erwählten Menschen beim Weltende in engelgleiche Wesen verwandelt würden. Er erwartete, dass er dann als der Messias offenbart und mit übernatürlicher Macht ausgerüstet würde. Diesen Anspruch hielt er geheim. Das Volk erfuhr nie davon; er blieb für dieses bis zu seiner Gefangennahme nur der Prophet aus Nazareth. Seinen Jüngern teilte er die erwartete Würde wenige Monate vor seinem Tode mit. Er gieng mit Absicht in den Tod, weil er glaubte, damit die Sühne zu leisten, von der das Kommen des messianischen Reiches und seine Verwandlung

[1]) Denjenigen Philologen, denen mit Prof Schmiedel *ἐπιούσιος* als eine einwandfreie Ableitung von *ἡ ἐπιοῦσα* gilt, habe ich eine dreifache Aufgabe gestellt: 1) Beweiset, dass *ἐπιοῦσα* im Ausdruck *ἡ ἐπιοῦσα* für das Sprachgefühl des Griechen Virtus und Natur eines Partizips eingebüsst hatte, also eine Ableitung wie von einem Substantiv ertrug. (*Ἐπιοῦσα* blieb doch immer **auch** Partizipium von *ἐπιέναι* = draufzugehend, angreifend, so dass auch jener prägnanten Form das Partizipialbewusstsein nicht verloren gehen konnte.) 2) Wenn ihr das zugeben müsst, zeigt mir ein paar Beispiele, in denen von der Femininform eines Partizips auf *οῦσα* ein Adjektiv auf *ούσιος* abgeleitet ist. 3) Wenn ihr das letztere vermögt, beweist mir, dass dieser *mögliche*, aber immerhin erstaunliche Fall in *ἐπιούσιος wirklich* vorliegt.

in den übernatürlichen Messias abhängen. Eine eingehende psychiatrische Analyse des in äusserst charakteristischen Einzelheiten vorliegenden Materials lässt erkennen, dass sich eine Geisteskrankheit aus den Quellen nicht erschliessen lässt. Die Mehrzahl der sich an der Diskussion Beteiligenden verhielt sich ablehnend schon gegen das Thema als solches. Es wurde von hervorragender Seite (Nissl) behauptet, es sei keine Aufgabe der Psychiatrie, Hilfsmittel der Historik zu sein, es wurde die zunehmende Tendenz, alle möglichen historischen Persönlichkeiten nachträglich auf ihren Geisteszustand zu untersuchen im Sinne der von Möbius inaugurierten Pathographie mit ihren bedauerlichen Auswüchsen abgelehnt und mehrfach darauf hingewiesen, dass das Material zur psychiatrischen Beurteilung der geistigen Persönlichkeit Jesu gänzlich unzureichend sei und nicht das Geringste vorliege, was auf eine geistige Störung hinwiese. Es wurde daran erinnert, dass selbst für historische und relativ nahe stehende Personen, wie etwa für Napoleon, über den zu Tausenden eingehende Äusserungen seiner Zeigenossen und seiner nächsten Umgebung vorliegen, die verhältnismässig einfache Frage, ob er an Epilepsie gelitten habe, heute nicht mit wissenschaftlicher Sicherheit beantwortet werden könne. Allen diesen Bedenken gegenüber betonte Schweitzer wie uns scheint mit Recht, dass mit dieser Zurückhaltung aus Furcht vor Unwissenschaftlichkeit jene ganze leichtfertige, voreingenommene und oberflächliche Literaturpsychiatrie nicht aus der Welt geschafft werde, dass im Gegenteil die ernsthafte Psychiatrie sich mit den geschichtlichen Persönlichkeiten befassen müsse, weil eben jede Wissenschaft der anderen helfen soll und jede auf die andere angewiesen sei. Wer sich dieser Einsicht verschliesse, zeige, dass er über der Fachwissenschaft die Kultur und die Universitas aus dem Auge verloren habe.

Zur Reformationsgeschichte.

Dr. *Fr. Humbel*, **Ulrich Zwingli und seine Reformation** im Spiegel der **gleichzeitigen schweizerischen volkstümlichen Literatur.** Bd. IV aus Quellen und Abhandlungen zur Schweiz. Ref.-Geschichte herausgeg. vom Zwingliverein in Zürich. Heinsius, Leipzig 1912. 299 S. M. 8.70.

Man hat angefangen, die materielle Unterlage der Reformation in Kultur- und Wirtschaftsgeschichte besser zu würdigen. Nun besitzen wir auch ein zusammenfassendes Buch über die ungelehrten Flugschriften. Beides gehört zur Erklärung der volkstümlichen Ausbreitung und Aneignung der Reformation und ist deshalb sehr begrüssens- und noch mehr lesenswert.

Zunächst einmal eine grundsätzliche Frage: Was macht einen Mann zum Reformator? Ist es die Sünden- und Gnadenlehre, d. h. die Erledigung dieser Frage in anselmisch-augustinisch-paulinischem Sinn? Oder ist es die Rückkehr zu der, vor aller dogmatischen Fomulierung seit Paulus liegenden, evangelischen Verkündigung der Frömmigkeit Jesu — natürlich in der Art, wie ein jeder dieselbe versteht und anzuwenden weiss? Wenn nur *der* ein Reformator ist, welcher Luthers Weg zurücklegt, der kann nur hinter Luther drein zu Christus gelangen, ist also sein abhängiger Schüler. Wenn aber auch an-

dere Wege erlaubt sind — und welcher Protestant wird einen Weg zu Christus verbieten dürfen?! — dann steht die Sache so, dass Zwingli in dem dogmatischen Locus und der persönlichen Frömmigkeit nicht schlechter zu werten ist als seine Entschiedenheit, mit welcher er Christus allein als unsern Wegführer und die einzige Türe zu Gott verkündigt. Dies gegenüber der landläufigen Charakterisierung (S. 28 4 und öfter), welche weder mit dem Pestlied noch andern Beweisen eigner religiöser Entwicklung rechnet.

Sodann aber die Freude über die sachliche, ruhige und eindringliche Darstellung des überaus reichen Stoffes. Wir werden in ganz ungewöhnlicher Weise in die beim Volk wirksamen Schlagworte und Tatsachen eingeführt, die im grossen Verlauf und dem logischen Aufbau der Reformation als unbedeutend nicht zur Geltung kommen. Dass in Bern Zwinglis Lehrer Wölflin beim Ablassverkauf der Gehülfe Sansons gewesen ist; dass die in Mandaten und Prozessen und Klagen, ja im Gassengeschrei hervortretenden Anklagen aus der Stimmung der ganzen Zeit stammten, in ganz auseinanderliegenden Gegenden und Druckwerken wiederkehren und darum nicht als persönliche „Bosheit" dem Einzelnen angerechnet werden dürfen; wie die entscheidenden Männer und Gedanken in der Anschauung des Volkes aussahen; wie wenig ausschliesslich dogmatische Überlegungen und wie stark wirtschaftliche, kirchenrechtliche, ethische und religiöse Triebkräfte wirkten und erst nachträglich dogmatisiert und dogmengeschichtlich wurden — das und 100 andre für unsere Kenntnis der Reformation wichtigste Dinge kommen hier in elementarer Lebensfülle auf uns zu. Das ist das 1. Verdienst des Buches. Das 2. aber die sorgfältige und umfassende Untersuchung der Zusammenhänge der Flugschriften unter sich und mit dem Gang der Bewegung. Dazu bedurfte es gelegentlicher Wiederholungen. Aber sie liefern dafür an jeder Stelle ein rundes Bild, statt überall auf alle möglichen Vergleichsstellen zu verweisen. — Man kann dies Buch ebenso wenig lesen und dann bei Seite legen, als seine Bereicherung der Kenntnis der schweiz. Reformation übersehen.

Wir haben s. Z. nicht über den Chronikstreit berichtet, weil eine Abklärung vorher nötig schien. Jetzt ist sie vorhanden. — Hs. Gg. Wirz fasst in den Nova Turicensia. S. 235 ff., seine Untersuchung über Bullingers erste Schweizerchronik zusammen. Es wird das Verhältnis zu andern Chroniken und Quellen dargelegt und so der Grund gelegt zu einer sachlichen Beurteilung des Wertes der Bullingerschen Geschichtsschreibung. Dies ist nötig geworden, seitdem Fueter und hernach Hoppeler (Anzeiger 1911 Nr. 3) seine Reformationsgeschichte zu einer „vielfach unehrlichen Parteischrift" gestempelt haben. Wer zahlreiche Einzeluntersuchungen mit Bullingers Angaben verglichen hat, und nicht moderne, über alle Überzeugung lächelnd erhabene Anschauungen fordert, muss dies Urteil ablehnen. Es gehört zum Feldzug gegen den Genius der Reformation. Wirz nennt als Lebensnerv von Bullingers Wesen: Streben nach Wahrheit und Liebe zum Vaterland. Für unfehlbar halten wir gar niemanden, fordern es darum auch nicht.

Im gleichen Band (S. 165 ff.) veröffentlicht Joh. Häne den zürcherischen Kriegsrodel des 1. und im Jahrbuch f. Schw. Gesch. 1913 S. 1 ff. die neue Kriegsordnung im 2. Kappelerkrieg. Letztere hat das Selbstbewusstein der Offiziere schwer getroffen, der Mannschaft, besonders den bessern Kategorien

derselben, den Sold gekürzt und durch allerlei Mittel genug Stoff zur Verärgerung und Verstimmung gegeben, was bei den zahlreichen Aufgeboten um so schlechter angebracht war, als dadurch das Gefühl der Unentbehrlichkeit beim Soldaten wuchs. Wer war schuld? Neben der Sparsamkeit und der politischen Zurücksetzung der kriegserfahrenen einstigen Soldoffiziere namentlich der Mangel an Verständnis für die wirklichen Bedürfnisse des Kriegswesens. Das hatte Zwingli in seinem „Ratschlag" von 1524 zum Prinzip erhoben: man sehe bei der Wahl eines Hauptmanns *mehr* auf Gottesfurcht, Treue und Wahrheit, als auf Kriegskunst! Mochte das in den Jahren der *religiösen* Entscheidung verständlich, ja unerlässlich sein, so enthielt es in der Zeit der kriegerischen Entscheidung geradezu das Verhängnis. Darum ist die Forderung des Landvolkes und z. T. der städtischen Opposition viel richtiger als man meist annimmt: Die Pfarrer sollen die Politik und erst recht den Krieg andern überlassen. Sie sollen religiöse Kraftquellen aber nicht politische Agenten sein. Dazu sind sie zu gut.

Die Festgabe zu G. Meyer von Knonau's 70. Geburtstag enthält 2 uns interessierende Stücke. G. Tobler bespricht S. 343—57 das Verhältnis von Staat und Kirche in Bern in den Jahren 1521—1527, d. h. bis unmittelbar *vor* der Berner Reformation. Die radikal und konsequent staatskirchliche Politik der Regierung tritt hell hervor. Sie siegte vollständig, beweist aber gerade dadurch, wie das Staatskirchentum nicht eine dogmatische Schrulle der Reformatoren gewesen, sondern eine auch von entschieden altgläubiger Obrigkeit wie Meinen Gnädigen Herren zu Bern als notwendig und selbstverständlich praktizierte Folgerung der mittelalterlichen Verweltlichung der Kirche. Mit der Verinnerlichung derselben hört ihre Notwendigkeit auf — eine lehrreiche Beobachtung für die Einschätzung der Papstkönigs-Herrschaft und der landesbischöflichen Königsgewalt über die Gewissen. — W. Köhler frägt S. 359—81 „Zum Religionsgespräch von Marburg 1527" nach der Ursache der Unmöglichkeit zur Einigung, findet sie bei Zwingli, aber aus einem Motiv, das ihn zum Grössern als seine Gegner macht. Denn nicht die persönlichen oder dogmatischen Unterschiede standen auf entscheidendem Posten, sondern der Wunsch der Norddeutschen, sich durch ein Bekenntnis zu verbinden, der Süd- und Mitteldeutschen dagegen, durch ein politisches Bündnis ihre Kraft zu festigen und die Schweizer an sich zu ziehen. Die Bekenntnisfreunde vermochten dabei nicht, Politik und Religion zu trennen, sondern verlangten Unterwerfung. Denen es vor allem um ein Bündnis zu tun war, hätten wohl Politik und Religion zu trennen gewusst, konnten aber ihre Überzeugung nicht preisgeben und arbeiteten deshalb an einem dogmatischen Ausgleich. Sie erreichten ihn nicht, sowenig als die Gegner ihre Vor- oder Alleinherrschaft auf dogmatischem Gebiet. Es waren 2 katholisierende Rückfälle, dort in die gewissenbindende Lehrgewalt und hier in die weltlichen Machtansprüche der römischen Kirche, beide nur allzubegreiflich in der wachsenden Not der Kampfjahre um das Recht und die Existenz des Evangeliums, aber auch beide das grosse Hemmnis zur Durchsetzung der Reformation unter den Protestanten bis auf unsere Tage. Von Schubert (Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30) hat auf die Nachverhandlungen von 1530 hingewiesen und es ergibt sich, dass wirklich nicht Luther allein der (dogmatisch) unversöhnliche war, sondern Zwingli erst

recht die massive Abendmahlsauffassung resp. ihre Proklamation (vulgari) nur soweit ertragen konnte, als seine geistigere Auffassung nicht jedes Heimatsrecht verlor. Er wäre daheim als Apostat erschienen, wenn er die dunkeln Formeln der Lutheraner angenommen hätte; er vermisste erst recht die biblische Begründung zu den Lehrsätzen, welche lateinisch erträglich klangen, in deutscher Sprache aber rundweg das heidnische, magische Moment im Abendmahl zum entscheidenden machten. Gottlob hat Zwingli Grösse genug besessen, um trotz Zerfalls seiner Bündnishoffnungen *nicht* nachzugeben. Er war wie im Kriegs-Gutachten (s. oben) mehr Theologe und verantwortlicher Hirt als Politiker. „Er war fähig, ein Bündnis zu schliessen trotz religiöser Differenz", der Gegner nicht. So lautet nach der durchsichtig referierenden Arbeit Köhlers das Schlussergebnis über Marburg.

Dr. phil. *Jak, Kreutzer,* Lehramtsreferendar am Realgymnasium in Mainz, **Zwinglis Lehre von der Obrigkeit.** 57. Heft der kirchenrechtlichen Abhandlungen herausgeg. von Prof. Dr. Stutz in Bonn. Enke, Stuttgart 1909. 100 S. 5 Fr.

Ein vortreffliches Büchlein, bei dem ich nur bedaure, dass es mir so lange entgangen ist. Es baut nach der Benützung der reichen sekundären Materialien vorsichtig und ausschliesslich auf die primären Quellen auf, sie ausgiebig zitierend, und gewinnt so ein Bild von allseitig abgerundeter und befriedigender Klarheit und offenbar auch zuverlässiger Wahrheit. Und es handelt sich um nicht geringe Dinge.

Das patriotische Leben nimmt als vornehmste sittlich-religiöse Bewährung und Betätigung bei Zwingli einen ebenso breiten Raum ein, wie das persönliche Leben aus dem Glauben, das Luther allein kennt. Der Zürcher hat sich ja bald 4 Jahrhunderte lang gegen den Vorwurf wehren müssen, er sei nicht der religiöse Heros wie der Wittenberger, sondern darin nur sein Nachbeter. Er sei im Weltlichen stecken geblieben.

Kreutzer gelangt nun zu dem für viele überraschenden Ergebnis, dass Zwingli viel radikaler und gründlicher das Grundprinzip der Reformation: die supranaturale Schriftautorität, auch auf die weltlichen Dinge, Obrigkeit und Gesetz etc. angewendet hat, als dies dem chiliastisch und darum asketisch angehauchten, den Notwendigkeiten der praktischen Welt nur sehr ungern nachgebenden Luther möglich war. Mit andern Worten: Der letztere hat kein Bedürfnis, die weltliche Regierung biblisch zu fundieren und erblickt in ihr kein Organ, sondern einen selbständig vorhandenen Organismus, der dem Bösen wehrt, im Bauernkrieg sich sogar durch Morden besser den Himmel verdient als andre durch Beten. Gleichwohl muss aus Mangel an rechten Leuten zur Gründung und Erhaltung der rein religiösen Kirche dieselbe sich auch als Kultgemeinde organisieren, ja die Visitation durch die weltliche Obrigkeit als landesherrliches Kirchenregiment gefallen lassen.

Zwingli dagegen macht völligen Ernst mit der Schriftautorität: die Bibel wird sogar zur Rechtsquelle des Staates, letzterer ein Organ des umfassenden Zieles der Durchsetzung des Gottesreiches und kraft Übertragung — trotz der theoretischen gegenseitigen Autonomie zwischen Staat und Kirche — verantwortlich für das geistliche Wohl seiner Untertanen. Daraus ergiebt sich aber als wichtigstes Problem die Frage, ob Zwingli von seinem ursprünglichen

Gemeindeprinzip abgefallen sei? Er hatte doch die Entscheidung über Lehre und Leben, ja sogar den Bann völlig in die Hand der Einzelgemeinde gelegt! Gewiss, aber es geschah im Vertrauen auf die Sieghaftigkeit des Gotteswillens in der hl. Schrift, wie auch der Bann, ja die Absetzung einer nicht nach Christi Schnur fahrenden Obrigkeit etc. nicht revolutionär, sondern nur durch die abgemehrte Willensäusserung der Gemeinde vollzogen werden darf. Also nicht „Staatskirche", sondern in gewissem Sinn „Theokratie" haben wir in Zürich vor uns.

Hier setzt die Polemik zwischen Hundeshagen. Egli, Sohm, Öchsli etc. ein. Ganz richtig wird zuerst festgestellt, dass Zwingli die aristokratische Staatsform als bie beste betrachtet, vaterländische Gesinnung und Betätigung, wie auch das kirchenpolitische Erbe der absolut antiklerikalen Regierungen unmittelbar vor der Reformation hervorgehoben. Gleichwohl erhebt sich der Vorwurf, die oben erwähnte Übertragungstheorie religiöser Aufgaben an den Staat sei nur eine dem Lauf der Geschichte nachhinkende sekundäre Akkomodation, eine Fiktion. Wir sagen: gleichwohl. Kreutzer formuliert: demnach wäre die Übertragungstheorie eine Fiktion. Wo liegt die Wahrheit?

Das, was Egli eine Staatskirche nennt, ist für Zwingli nur eine vorübergehende Form der Theokratie; er scheut sich nicht, in der seit den (politischen!) Wiedertäuferumtrieben wachsenden Not um die Befestigung und Ausbreitung der evangelischen Predigt sich den Staat dienstbar zu machen, weil doch alles dem Wort Gottes untertan ist; hier liegt sein wohltätiges Gegenstück zu dem einseitigen Individualismus der lutherischen Reformation. Zudem hat sich der Staat ja bereits als recht brauchbares Werkzeug für die Vorbereitung und Durchführung der Reformation bewiesen: vor ihrem Beginn trat er den Schäden der verweltlichten Kirche entgegen, seither war er willig und stark, die sozialen Konsequenzen zu ziehen im Armenwesen, Bauern„krieg" und vielen andern Gelegenheiten zu positiver Arbeit. Der Rat war zum Organ des Gotteswillens geworden, den er mit der übrigen Gemeinde unter der Kanzel, also von der Kirche empfangen und gelernt hatte.

Sehr schön stimmt dazu, was Kreutzer über das Festhalten Zwinglis an der Entscheidung durch die Kirchgemeinde bis in seine allerletzte Zeit sagt. Nur meint er, Egli habe die positive Mitwirkung der kirchlichen Gemeinde beim Zustandekommen des obrigkeitlichen Kirchenregiments übersehen. Würde er z.B. Eglis Rathausvortrag: „Zürich am Vorabend der Reformation" kennen, so wäre ihm nicht Öchsli allein der Zeuge für den wirklichen Verlauf der theoretischen wie der praktischen Gestaltung der zürcher Reformation. — Bemerkenswert ist der Nachweis, dass der angeblich mit Knox gepredigte Tyrannenmord zusammenschrumpft auf die Zugabe, dass Bischöfe, also ebenso sehr weltliche als kirchliche Unterdrücker des Evangeliums, wenn sie wider bessers Wissen und in gefährlicher Weise ihre Macht brauchen, getötet werden dürften, doch nicht durch anarchistische Selbsthilfe, sondern durch den Willen der Gemeinde. Das lässt sich doch wohl nur ausführen durch den Krieg!

So liessen sich auch andre Gedankenreihen besprechen und ergänzen. Doch bleibt das Urteil, dass Kreutzer ebenso besonnen als klar sich zu wohlbegründeten Resultaten durchgearbeitet hat und deshalb sehr lesenswert ist. Als weit umfassendere Arbeit bietet sich die gleichzeitig erschienene Studie

von Dr. jur. G. v. Schulthess-Rechberg an: Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis zu Staat und Kirche. (Aarau 19109).

Ich erwähne auch in diesem Zusammenhang nochmals W. Köhlers „Zwingli und die Reformation der Schweiz" am Schlusse des Prachtbandes: „Im Morgenrot der Reformation" (herausgeg. v. Pflugk-Harttung, Hersfeld 1912). Neben der Hervorhebung der auf Paulus gegründeten Heilslehre steht der Politiker sehr stark im Vordergrund, doch auf dem von Kursachsen so völlig verschiedenen Heimatboden und getragen von der „mächtigen Schwungkraft Zwinglis auch auf religiösem Gebiet" Uns scheint dies Stück das ganze Werk erst zu seinem Wert zu bringen.

Die Ergänzung dazu, desselben Verfassers „Ulrich Zwingli und seine Bedeutung für die Gegenwart" in Nr. 14/5 der Christl. Welt 1913, dürfte bekannt sein. Sie geht in der Ablehnung des zeitlich, persönlich und lokal Bedingten, also für uns Hinfälligen ebenso scharf ins Zeug, als sie die lebendige Kraft der Persönlichkeit und ihrer in der seitherigen Entwicklung ausgestalteten treibenden Ideen hell und mahnend hervortreten lässt.

Ganz anders schätzen wir — soweit Zwingli in Betracht fällt — Theodor Briegers „Die Reformation, ein Stück aus Deutschlands Weltgeschichte" (Ullstein Berlin 1914) ein. Sie wandelt noch durchaus die alten Wege, behauptet z. B. den nämlichen Kirchenbegriff bei Luther und Zwingli und lässt letzteren ausser „gewissen vorbereitenden Gedanken" gänzlich durch Luther religiös bestimmt werden. Am irreführendsten dürfte die öfters wiederholte Behauptung sein, Zwinglis Ausdehnung der Geltung des Gotteswortes auch auf Staat und soziales Leben sei echt mittelalterlich. Das trifft doch nur zum geringern Teil zu, in der Anwendung auf die damals allein mögliche, religiös intolerante Staatsform, aber keineswegs auf die zu Grunde liegenden Gedanken und Absichten von der Verpflichtung des Staates für das materielle und geistige Wohl seiner Untertanen. Als ob der asketische Zug der katholischen Frömmigkeit oder der hierarchische Anspruch der Kirchenleitung übereinstimmte mit Zwinglis Weltoffenheit und der absoluten Gültigkeit des Gotteswortes über Gemeinde und Obrigkeit und Hirten. Als ob nicht vielmehr Luthers missglückter Versuch eines religiös und sittlich blos negativ interessierten Staates den manchesterlichen, Zwinglis sittlich und religiös verantwortliche Obrigkeit dagegen den modernen, aus *ethischen* Gründen sozialen Staat vorweg genommen hätte. Jener wird nicht einmal mehr in den U.S.A. festgehalten; dieser wächst sich seit der Revolution als ihre beste Frucht zu einem trefflichen Werkzeug des Gottesreiches aus: Zwingli bekommt Recht — mutandis mutatis selbstverständlich.

Mit grossem Ernst, doch mit dem Nachteil der Beschränkung auf die (erhaltene!) Korrespondenz untersucht Oskar Farner in den Zwingliana Zwinglis Entwicklung zum Reformator bis Ende 1522. Selbstverständlich färben hier die Neuigkeiten, die persönlichen Beziehungen der Korrespondenten und der zufällige Briefanlass viel stärker ab, als was in der Stille reifte; man behält sein Bestes meist für sich und redet auch gegenüber guten Freunden viel eher von dem, was auch sie interessiert und angeht, als was man als Eigenstes erworben hat und hütet. Doch lassen sich hier manche Fäden blosslegen

welche der Zurückhaltung des Humanisten und Patrioten gegenüber dem Mönch das Interesse für dessen religiöse Kraft beigesellen.

Wie eine vorzeitige Gabe oder eine Vorbereitung auf das Reformationsjubiläum mutet an: August Lang, Zwingli und Calvin. Nr. 31 der Monographien zur Weltgeschichte, welche Heyck bei Velhagen & Klasing herausgiebt. „Die beiden Väter der reformierten Kirche, welche am schwersten im Kampf gestanden, zur Ausbreitung des Evangeliums ausserhalb Deutschlands am meisten beigetragen und den nachhaltigsten Einfluss auf die entstehende moderne Kultur ausgeübt hat", sollen schlicht und knapp geschildert werden. Das ist auch gelungen. Die Plastik der Erzählung wird durch die reiche Illustrierung noch gesteigert. Lang scheut aber auch präzise Urteile nicht und erweist sich darin als Kenner von viel Einzelheiten. Endlich hält er darauf, nicht blos ein Bilderbuch zusammenzustellen, sondern immer wieder auf grosse Gedanken und Zusammenhänge einzugehen. Erwähnt sei der mehrfache Fehler: Tetzer statt Jetzer.

Endlich führen wir an: The Latin Works and the Correspondence of Huldreich Zwingli, the Reformer of German Switzerland. Together with Selections from his German Works. Edited by Samuel Macauley Jackson, D. D. — Putnam's Sons London and New-York 1912. — Der erste Band umfasst 1510 bis 1522 und wird eingeführt durch die Bemerkung: Of the chief Protestant Reformers Zwingli is the most modern. An der Übersetzung sind drei Namen beteiligt. Die Ausgabe stützt sich mit ausdrücklicher Erlaubnis der Herausgeber der neuen Zwingli-Ausgabe im Corpus Reformatorum auf diese Erscheinung, besitzt kurze literarische und sachliche Einleitungen und kürzt — soviel ich sehe — geschickt und glücklich, wo ihr dies nötig erscheint.

Fassen wir die Ergebnisse der angezeigten Arbeiten zusammen, so begegnet uns überall die Nachprüfung und Vertiefung der bisherigen Anschauungen über die Reformation. Das hat einerseits seinen Grund in der bloss noch ästhetischen oder nun übertrieben massenpsychologischen Stimmung und Beurteilungsweise unserer Tage. Sie ist der Wahrheit und Klarheit und Selbstverantwortlichkeit der Reformation feindlich gesinnt. Darum müssen ihre Helden zu grübelnder Kritik herhalten. Doch halten sie dieselbe wohl aus! Und die treibenden Ideen jener grossen Zeit werden nicht weniger abgewogen und würden gern zu leicht befunden. Doch auch hier ergiebt die genauere Untersuchung nur grösseren Reichtum, weit über den dogmatischen Streitfragen stehende Sorgen und Ziele, zugleich mehr natürlich Menschliches und in unseren Kämpfen Wiederkehrendes, sodass wir immer deutlicher sehen, *wie* eine grosse Epoche geworden ist und *worin* und *warum* sie noch nicht durchzudringen vermochte.

Was besonders Zwingli angeht, so wird er immer wieder an Luther gemessen. Das bedeutet einen grossen Fortschritt in seiner Würdignng. Denn der gewaltige Wittenberger verliert dabei nichts, was er besessen hätte; die tragische Gestalt des Zürchers wirft ihre eignen Schlagschatten und es erwachen *seine* für viele bisher abgeblendeten Lichter. Ganz ähnlich ist es jüngst mit dem Anwalt Gottes in Genf, Calvin, geschehen. Das giebt gute Vorarbeit für das Reformationsjubiläum.

Bücherschau.

NB. Die Besprechung der zwei Schriften Dr. Gassers S. 232—34 entbehren der Unterschrift. Dieselbe — J. Wirz — ist bei der Einordnung der Rezensionen schon an den Schluss der vorangehenden zwei Sellin'schen Publikationen geraten. *Red.*

Sammlung Göschen.

Nr. 231: Dr. *J. Benzinger* in Jerusalem, **Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit.** 2. verbesserte Aufl. Leipzig 1908. 156 S.

Nr. 272: Prof. D. *W. Staerk* in Jena, **Die Entstehung des Alten Testamentes.** 2. umgearbeitete Aufl. Ebenda 1912.

Jedes Bändchen in Leinwand geb. 80 Pfg.

Es steckt in beiden Büchlein mehr, als man denken möchte. Sie zeichnen ein sehr anschauliches und reichhaltiges Bild der Sache. Natürlich können auf diesem engen Raum mehr nur die Resultate gegeben als die Arbeit dargelegt werden. Aber das ist Manchem vielleicht lieber. Er kann da mit wenig Geld, Zeit und Mühe sich belehren.

Ein bezeichnendes Symptom ist die Umänderung der 2. Aufl. des Büchleins von Staerk gegenüber der 1. Während er in dieser, vom Jahr 1905, mehr nur referierend, allerdings schon „nur unter vielfacher Zurückstellung seines eigenen wissenschaftlichen Urteils", „die durch Wellhausen und Stade zur Herrschaft gekommene Gesamtanschauung vom A. T. zum Ausdruck brachte", ist die 2. Aufl. etwas ganz neues geworden, indem der Verf. „seine eigenen Wege ging, die sich in sehr vielen Punkten mit den Anschauungen begegnen, die mehr konservativ gerichtete Forscher seit langem vertreten haben." Er ist so im Wesentlichen zu demselben Gesamtbild gekommen, wie Sellin in seiner Einleitung. Und es ist erfreulich, dass der von links ausgegangene und der Rostocker Theologe ungefähr zusammentreffen.

Hermann Gunkel, **Genesis.** Übersetzt und erklärt. 3. neugearbeitete Aufl. mit ausführlichen Registern von Paul Schorlemmer. 1. Band der I. Abteilung des „Göttinger Handkommentars zum A. T." hrsg. von W. Nowack. Gr. 8° CIV 510 S. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1910. M. 11. —

Auch wer sonst einen Horror vor Kommentaren hat und keine liest, ja gerade der sollte diesen lesen. Denn er ist etwas ganz anderes und viel mehr als eine Erklärung der Genesis; er ist eine wahre israelitische Volkskunde, eine ganze Fundgrube. Wer dieses Buch liest, dem gehn nicht nur die Augen darüber auf, welch wunderbar reicher und vielartiger Gehalt in diesen bekannten Erzählungen des 1. Buches Mose steckt, sondern dem erschliesst sich die Seele des israelitischen Volkes. Eine ganz neue Welt geht ihm auf, und er wird das A. T. und seine Religion viel besser verstehen. Auf fast 100 Seiten der Einleitung giebt der Verf. eine tiefdringende, feinsinnige Würdigung der Genesissagen nach Inhalt und Form. Im Kommentar selbst tritt alles bloss philologisch-exegetische ganz zurück gegenüber der literatur-, kultur- und religionsgeschichtlichen Behandlung, sodass auch Einer, der für das Sprachliche wenig Interesse hat, ungeschmälerten Genuss hat. Der Verfasser ist bekanntlich über den bisher herrschenden Standpunkt der Wellhausenschen Schule

hinausgeschritten, und es macht sich bei ihm, was das Alter der Stoffe und Traditionen, die Echtheit vieler Stücke im A. T. (denn er schlägt von der Genesis aus Verbindungen zu vielen andern Stücken der israelit. Literatur) anbetrifft, eine stark „rückläufige" Bewegung bemerkbar. Er „ist überzeugt, dass die gegenwärtige Kritik in ihren Negationen über das Mass des Beweisbaren weit hinausgegangen ist, und dass auf die Periode dieser Kritik notwendig eine starke Reaktion folgen muss. Dieser Umschwung, den der Verfasser seit lange erwartet hat, bereitet sich gegenwärtig vor." Das sagt ein Mann von der Bedeutung Gunkels!

H. Trabaud, Dr. en théol., **L'introduction à l'Ancien Testament dans sa phase actuelle.** 1ère partie: La Loi ou le Pentateuque. 8° 216 S. Foyer Solidariste, Saint-Blaise et Roubaix 1911.

Die sehr fleissige und minutiöse Arbeit, die zuerst in der „Revue de théologie et de philosophie" (hrsg. vom nationalkirchlichen Theologieprof. H. Vuilleumier und dem freikirchlichen Philosophieprof. Ph. Bridel) erschien, legt in Form einer Auseinandersetzung mit dem grossen Werk von Prof. L. Gautier in Genf: „Introduction à l'A. T." den bisherigen Stand der den Pentateuch betr. Einleitungsprobleme und -resultate dar. Naturgemäss kommt, abgesehen von dem genannten Einleitungswerk, fast ausschliesslich deutsche Wissenschaft zu Worte. Es giebt wohl auf deutschem Sprachgebiet wenige Pfarrer, die in dieser eigenen Literatur so durch und durch daheim sind, wie der gelehrte Pasteur von Longirod. Es ist nicht nur sehr bequem, hier auf engem Raume den Extrakt all dessen hübsch beisammen zu haben, was in vielen und grossen Werken zerstreut über diese Frage gehandelt ist, sondern es ist auch ein Genuss, das, was die deutschen Gelehrten in oft ebenso unübersichtlicher als gründlicher Breite erarbeitet haben, hier in echt französischer Klarheit und Knappheit überaus anschaulich präzisiert zu sehen. Darin bleiben uns die Welschen eben doch über. Man hat oft den Eindruck, Herr Trabaud sehe schärfer und wisse besser, was seine deutschen Gewährsmänner eigentlich wollen, als diese selbst, wisse es jedenfalls besser zu sagen.

Prof. D. *Alfr. Bertholet*, **Das Ende des jüdischen Staatswesens.** Sechs populäre Vorträge. 8° VI 165 S. Mohr, Tübingen 1910. M. 2.—.

Derselbe, **Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi.** II. Band der 18. Abteilung (Biblische Theologie des A. T.) des „Grundrisses der theologischen Wissenschaften". Gr. 8° XV 546 S. Ebenda. M. 10.—.

Nicht besprechen (ich habe das bereits an andern Orten getan), nur anzeigen und aufs wärmste empfehlen möchte ich hier noch diese zwei gediegenen Werke des ehemaligen Basler, jetzt Tübinger Professors. Seine bekannten Vorzüge: die ganz erstaunliche Belesenheit und Beherrschung des Stoffes, das feste und peinlich genaue Fussen auf den Quellen, die feine Charakterisierung von menschlichen, literarischen und religiösen Grössen, deren Einstellung in grosse verbindende Linien die prächtige Darstellungsgabe usw., treten hier noch gesteigert hervor. Namentlich aus dem zweitgenannten Werke bekommt man ein anschauliches und reichhaltiges Bild von dem, was alles in diesem Judentum an der Schwelle des Christentums lebte.

Dr. phil. *Hedwig Anneler,* **Zur Geschichte der Juden von Elephantine.** Buchschmuck von Karl Anneler. 8° VIII 155 S. Akad. Buchhandlung von Max Drechsel, Bern 1912. Fr. 8.—.

In 6 Kapiteln (I. Elephantine und Assuan, II. die Stellung der Juden innerhalb der Bevölkerung von Elephantine-Assuan, III. das Innenleben der jüdischen Gemeinde, IV. die Stellung der Judenschaft von Elephantine innerhalb des jüdischen Volkes, V. die Entstehung der jüdischen Kolonie von Elephantine, VI. Geschichte der Juden von Elephantine) erörtert die gelehrte Schülerin von Prof. K. Marti in ausgezeichnet sorgfältigem und umsichtigem, oft fast nur zu umständlichem, methodischem Gang und unter ständiger Auseinandersetzung mit der schon mächtig angeschwollenen wissenschaftlichen Literatur das Material, das uns die bekannten, vor kurzem entdeckten jüdischen Papyri bieten. Und entwirft in überzeugenden Folgerungen ein anschauliches Bild jener merkwürdigen jüdischen Kolonie im Süden Ägyptens, deren Bekanntwerden so viel neues Licht und — wie es eben immer geht — noch viel mehr neue Fragen und Probleme zur jüdischen Sprach-, Rechts-, Kultur- und Religionsgeschichte gebracht hat. Von der Liebe, mit welcher das schön ausgestattete Buch gearbeitet ist, zeugen auch die vielen instruktiven Abbildungen und Zeichnungen, sowie der künstlerische Buchschmuck, der jede Seite ziert.

J. Wirz.

D. *Friedrich Aug. Berth. Nitzsch*, weil. ord. Prof. der Theologie in Kiel, **Lehrbuch der evangelischen Dogmatik.** Dritte Aufl. bearb. von Prof. Lic. *Horst Stephan,* Privatdozent in Marburg. Sammlung theolog. Lehrbücher. XXIV u. 750 S. Mohr, Tübingen 1912. M. 20. —.

Im Januar 1889 übergab Nitzsch seine Dogmatik dem theologischen Publikum. Ihn leitete dabei die Absicht, in den damaligen Stand der Fragen einzuführen und eine Übersicht über die Entwicklung und die verschiedenen Auffassungen der Probleme zu bieten.

„Das ist eine bleibende Aufgabe, erklärt Stephan im Vorwort mit Recht, ja sie wird von Jahr zu Jahr wichtiger. Denn je stärker sich heute die Individualitäten und besondern wissenschaftlichen Voraussetzungen der einzelnen Dogmatiker in ihrer Arbeit geltend machen, desto leichter geht das gegenseitige Verständnis verloren; es kann daher geschehen, dass der Student und der Praktiker ratlos vor dem Wirrwarr der Meinungen stehen. Gewiss erwächst dogmatische Bildung nicht aus blosser Kenntnis der geschichtlichen Veränderungen und der verschiedenen Standpunkte, sonden in erster Linie aus gründlicher Vertiefung in eine einheitliche Gesamtauffassung. Aber . . . es bedarf neben dem Studium einer individuellen Dogmatik auch einer positiven Würdigung des Hintergrundes, von dem diese sich abheben möchte, und der parallelen Ansätze anderer Systematiker."

Dazu wollte Nitzsch anleiten. Horst Stephan hat die dritte Auflage nach dem Stand der heutigen Wissenschaft fortgeführt. Er hat in zahlreichen Ergänzungen den Stoff bis auf die Gegenwart ausgedehnt. Im historischen Teil hat er manches, was seither an Bedeutung verloren hat, gekürzt oder gestrichen und dafür Luther, Schleiermacher und A. Ritschl kräftiger herausgehoben. Auch stilistisch war eine gründliche Durcharbeitung nötig.

Das grösste Lob, das man dem Buch spenden kann, ist neben seiner Zu-

verlässigkeit seine durchgehende Lesbarkeit. Es ist ein Genuss, die dogmatischen Fragen in den grossen Zusammenhängen behandelt zu sehen von der Kirchenlehre durch die Geschichte der protestantischen Theologie hindurch bis zur Gegenwart. Stephan hat uns ein eigentliches Kompendium, eine Enzyklopädie geschenkt und man bedauert nur, diese Neuauflage nicht schon als Student zur Verfügung gehabt zu haben. Der gute alte Luthardt war eine bedeutend mühsamere Lektüre! Wir hoffen, dass dieses ausgezeichnete Lehrbuch unter den gegenwärtigen Studenten und auch unter den frühern neue Liebe für die Systematik und damit auch eine richtigere Einschätzung der Dogmatik pflanzen möge. *Karl Fueter.*

P. Mezger, **Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte.** Mohr, Tübingen 1912. 68 S. M. 1,50.

Der Vortrag an der 68. Jahresversammlung der Schweiz. Predigergesellschaft in Liestal. Er berührt sich mit Wernles Lessing in der Frage, ob in Jesu Person oder im Prinzip des christlichen Kindschaftsverhältnisses die Absolutheit des Evangeliums liege.

R. Steinmann, a. Pfarrer, **Das Fraumünster in Zürich.** 152 S. mit 13 Bildern. Orell Füssli, Zürich 1913. Geb. 4 Fr.

Unter glücklicher Verarbeitung des urkundlichen Materials wird die ganze Geschichte von Kirche, Stift, Schule und Personen bis zur Vollendung der Renovation 1911/12 anschaulich und gewinnend erzählt, bei der ein Jahrtausend alten Bedeutung der „grossen Frau zu Zürich" in politischer, wirtschaftlicher und kirchlicher Hinsicht kein kleines Unterfangen. Es ist wohlgelungen und wir wünschen auch andern Kirchen so treffliche Darsteller. Es hebt das geschichtliche Gefühl und die Anhänglichkeit zu den heiligen Stätten. *A. W.*

Georg Sulzer, Kassationsgerichts-Präs. a. D. in Zürich. **Die Bedeutung der Wissenschaft vom Übersinnlichen für Bibel und Christentum.** Oswald Muke, Leipzig 1907. 354 S.

— — **Bleibet Christen.** Ein Mahnwort an alle Spiritisten, oder Gedanken über eine neue Reformation des Christentums. Gl. Verlag 1910. 231 S.

Der spriritistische Glaube des alt Kassationsger.-Präs. stellt einen Synkretismus dar, dessen Hauptbestandteile neben indischer Theosophie Gespenster- und Besessenheitsglauben des Mittelalters bilden dürften. Es ist schwer verständlich, wie ein gar nicht unlogischer Kopf mit guten Kenntnissen in bibelkritischer und religionsgeschichtlicher Literatur sich aus lauter schwankenden und meist rein subjektiven Hypothesen eine Weltanschauung zimmern konnte, von der er sich sogar eine Reformation der christl. Kirche verspricht, und wir legen die Schriften mit dem begründeten Verdacht aus der Hand, es könnte vielleicht doch ein böser Dämon der Selbsteinschätzung den Autoren dabei inspiriert haben. Dr. *K.*

Ludwig Horn, **Zum Port!** Kober, Rorschach 1913. 56 S.

50 kurze Lieder in klingender Sprache. Sie reden vom starken Kampf und fröhlichen Sieg einer ernsten Seele und führen auf eigenen, doch jedem Herzen nachfühlbaren Wegen aus der Weite der Welt zu Grundwahrheiten des Evangeliums. Wir zitieren:

In der Nacht.

Schöner Berg, auf deinem Gipfel
Steh ich nun zum letzten Mal.
Morgen muss ich dich verlassen,
Niemand kümmert mein Wohin,
Und ich muss es endlich fassen,
Dass ich ohne Heimat bin.

Pax.

Ja, nun bin ich ruhig worden,
Sprech' ein gläubig still „Gott walt'!"
Und in lösenden Akkorden
Ist der wirre Streit verhallt.
Friede kehrt in meine Seele,
Alle Fragen sind zur Ruh' —
Denn ich weiss es, alle Fehle
Deckt des Vaters Wille zu.

Das Büchlein wird besinnlichen Gemütern willkommen sein. *A. W.*

Das Polygraphische Institut in Zürich schickt uns 2 stattliche Lichtdruckbilder 48 × 64 resp. 21,5 × 42 cm, welche das **Zwingli-Denkmal** und das **Pestalozzi-Denkmal** wiedergeben. An ersterem haben wir die tiefe Aufnahme auszusetzen, welche das Gesicht zu Gunsten des Halses etwas verkürzt und den Blick zu sehr nach oben gerichtet erscheinen lässt. Im Übrigen aber sind beide Aufnahmen vorzüglich nach der technischen Seite wie in Bezug auf Bild wirkung. Der Preis beträgt pro Blatt nur 2 Fr. Es soll eine Serie der besten Schweizer Denkmäler erscheinen. Sie wird ein hervorragender Schmuck von Schulhäusern und Privatzimmern sein. *A. W.*

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1913.

Folgende Frage wird vom Vorstande ausgeschrieben zur Beantwortung or dem 15. Dezember 1915:

Eine Abhandlung über den reformierten Protestantismus unter den Niederländern im 16. Jahrhundert und dessen Einfluss auf die Geschichte der Reformation und der refomierten Kirchengemeinschaft in den Niederlanden bis 1619

Vor dem 15. Dezember 1914 noch auf die Frage:

Eine Untersuchung nach dem Einflusse ökonomischer Faktoren auf die Reformation des 16. Jahrhunderts.

Alles was nach dem angegebenen Termin einläuft, wird ohne Beurteilung bei Seite gelegt.

Für die ausreichende Beantwortung jeder Preisfrage wird eine Summe von *vierhundert Gulden* ausgesetzt, welche Summe die Verfasser ganz in Geld empfangen, wenn sie nicht die goldene Medaille der Gesellschaft (im Werte von zweihundertfünfzig Gulden) und hundertfünfzig Gulden in Geld, oder die Silberne Medaille und dreihundertfünfundachtzig Gulden in Geld, vorziehen.

Nähere Auskunft bereitwilligst durch die Redaktion.

Preisaufgabe.

Die *Kant-Gesellschaft* (Geschäftsführer: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Vaihinger-Halle) schreibt ihre *siebente (Jubiläums-) Preisaufgabe* aus, deren Dotierung durch die Spenden von Behörden, Magistraten und zahlreichen einzelnen

Persönlichkeiten möglich geworden ist. Der *1. Preis* beträgt 1500 M., der *2. Preis* 1000 M., der *3. Preis* 500 M. Nachträgliche Erhöhung der Preise ist nicht ausgeschlossen, falls weitere Beiträge zu dem Preisfond einlaufen. Das Thema des Preisausschreibens, zu welchem der Direktor der Bibliothek des Herrenhauses, Dr. Timme die erste Anregung gegeben hat, lautet: „*Der Einfluss Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit*“ Auf einzelne dieser Männer, z. B. Theodor von Schön, näher einzugehen, ist den Bearbeitern freigestellt. Preisrichter sind Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Max Lenz-Berlin, Geh. Hofrat Prof. Dr. Friedrich Meinecke-Freiburg i. B., Prof. Dr. Eduard Spranger-Leipzig. — Die näheren Bestimmungen nebst einer Erläuterung des Themas sind unentgeltlich und portofrei zu beziehen durch den stellvertretenden Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstrasse 48.

Inhalt des 20.—30. Jahrgangs.

Im Anschluss an das Verzeichnis über die ersten 19 Jahrgänge im Schlussheft 1902, wo auf Seite 246—250 die erschienen Aufsätze nach ihrer Zeitfolge aufgeführt sind, gibt die Redaktion den Ertrag der Jahre 1903—1913 nach Verfassern zusammengestellt. Beide Verzeichnisse dürften den Lesern beweisen, dass weder die Einseitigkeit noch die Engherzigkeit gewaltet hat, sondern unter den recht mannigfaltigen Arbeiten viel gute Namen und Früchte des wissenschaftlichen Fleisses zu finden sind. Hält jemand dafür, seine Meinung sei zu wenig vertreten, so möge er selber für Abhülfe sorgen. Genügt etwas seinen Ansprüchen nicht, dann biete er Besseres. Jede tüchtige Studie ist willkommen.

Im Übrigen wiederholen wir ein paar Sätze aus der Erklärung des Gründers dieser Zeitschrift. Sie sind heute noch genau ebenso zutreffend. Friedrich Meili schrieb damals (Dezember 1902):

„An ein völlig ungehemmtes Prosperieren der Zeitschrift kann aber so lange nicht gedacht werden, als es noch immer Lesezirkel giebt, welche mit ein oder zwei Exemplaren ein ganzes Pfarrkapitel oder einen halben Kanton versorgen. Sie sind durch ihren Mangel an Patriotismus vor allem aus daran Schuld, dass die Honorarfrage noch immer nicht diejenige Regelung erfahren kann, wie Redaktion und Verlag sie wünschen.

Man wird in diesen (30) Jahrgängen genug Arbeiten von bleibendem Werte finden, um der Zeitschrift einen Platz in der gelehrten Fachliteratur zuzugestehen. Und wenn auch gelehrte Detailuntersuchungen nicht eben vorwiegen“ (sie sind ja dem heutigen Theologengeschlecht mit seinem erfolghungrigen Ungestüm gar schnell zu langweilig), „kommt dafür manche an den Pfarrkonferenzen verlesene brave Arbeit, die ohne diese Zeitschrift

irgendwo in einem Pfarrschrank magaziniert oder vergessen worden wäre, zur Publikation.

Dass es aber der Zeitschrift gelungen ist, ein Sprechsaal für die verschiedenen theologischen Richtungen nicht bloss zu werden, sondern auch zu bleiben, schreibt sie sich zum wirklichen Verdienste an. In dieser Richtung dürfte sie eine ganz eigenartige Erscheinung in der theologischen Fachliteratur darstellen.

Verwöhnt wurde die Zeitschrift von keiner Seite, besonders auch von Seiten unserer theologischen Fakultäten nicht. Sie musste sich für ihre Existenz immer redlich selbst bemühen."

Wohin die wissenschaftliche Knochenerweichung führt, kann man in den heutigen kirchlichen Kämpfen Deutschlands wahrnehmen. Auch wenn die soziale Diskussion noch eine Weile alle theologische Arbeit zu ertränken versucht, trotzdem sie ihren Platz an der Sonne erobert und dadurch das Recht der Ausschliesslichkeit eingebüsst hat, so bleibt Zwinglis Mahnung an die Pfarrer seiner Zeit: Söllind studieren! Dazu will die Schweiz. theol. Zeitschrift eine Handreichung bieten.

Ragaz, Reformationssonntag 1913. Die Redaktion:
A. Waldburger, Pfarrer.

Pfr **Ad. Aeberhard,** Gottes Umgebung nach den vorexilischen Schriften 1902. 193
— Der Protestantismus in Italien 1909. 236

Dr. jur. **R. Bader,** Die Reformation und ihr Einfluss auf das zürcherische Recht. 1902. 9
Prof. D. **F. Barth,** Die Tendenz des Buches Henoch. 1905. 137
Pfr. **K. Barth,** Der christliche Glaube und die Geschichte. 1912. 1. 49
Prof. Dr. **Bassermann,** Zur Katechismusfrage. 1906. 65
Dr. **W. Baumgartner,** Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie? 1913. 30. 95. 152
Pfr. **R. Blattner,** Willensfreiheit. 1902. 157
Pfr. **Ed. Blocher,** Abstinenz oder Temperenz? 1907. 90
Pfr. **M. Bösch,** Soziale Evolution. 1905. 209
Pfr. Dr. **A. Bolliger,** Zur Abwehr. 1902. 40
— Als die Totgesagten und siehe, wir sind noch am Leben. 1902. 169
— Die Kindertaufe. 1906. 18
— Das Messiasgeheimnis bei Markus. 1906. 100
— Die vierte Bitte des Unservaters. 1913. 276
Pfr. **G. Bosshard,** Soziale Tätigkeit und Pfarramt. 1912. 148
Pfr. Lic. **Alb. Bruckner,** Lavater als Kritiker. 1905. 92
— Die Stellung der Schweizer Landeskirchen zu den ausserkirchlichen Gemeinschaften. 1911. 97. 145
Pfr. **G. Buchmüller,** Diasporapfarrer. 1910. 91
Dr. **P. Burckhardt,** Die Katastrophe der Zwinglischen Politik. 1909. 1. 61

Pfr. **P. Calvino**, Das Wesen der Macht der katholischen Kirche. 1909. 247
Dr. **C. Camenisch**, Roma locuta, causa finita est! (Kritik einer „unfehlbaren" Kritik) 1903. 36
Pfr. **P. Castelberg**, Die Entwicklung der Psychologie als Wissenschaft (Experimentelle Psychologie). 1909. 170

Einladung und Programm für den II. internationalen Kongress für allgemeine Religionsgeschichte in Basel. 1904. 120. 199

Pfr. **A. Farner**, Offener Brief. 1903. 116
— Willensfreiheit. 1904. 113
— Hermann Kutter, das Unmittelbare. 1904. 253
— Jean Réville, Modernes Christentum. 1904. 255
— Frage. 1905. 173
— Abstinenz oder Temperenz? 1906. 303. 1907. 137
Pfr. **R. Finsler**, Festpredigt zur Calvinfeier. 1909. 154
Dr. **F. W. Förster**, Was kann die protestantische Pädagogik von der römischen Kirche lernen? 1907. 15
Aug. Frick, An die geehrten Abonnenten. 1904. 64
Pfr. **K. Fueter**, Religion und Theologie im Dogma. 1910. 241
— Prinzipielles aus dem Gebiet der Systematik. 1912. 156

Prof. Dr. **Anton Gisler**, Erwiderung. 1903. 126
Dr. **K. Götz**, Die Geschichte der Basler Lithurgie seit der Basler Reformation. 1908. 113. 153
— Zur Reform der Ausbildung zum Pfarramt. 1909. 97
— Die Entstehung des Christentums nach der Auffassung eines sozialdemokratischen Theologen. 1911. 29. 79
Pfr. **Alfr. Graf**, Gustav Werner. 1911. 13. 71. 115
Pfr. **Rud. Gsell**, Der Traum des Macchiavell. 1902. 65

Dr. **P. Häberlin**, Über den Einfluss der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher. 1903. 1. 65
— Ist die Theologie eine Wissenschaft? 1906. 1. 93 189
Pfr. **N. Hauri**, Kutters und Fabers Kritik der Kirche. 1905. 1. 73
Pfr. **L. Horn**. Evangelische Askese. 1910. 17
Dr. **Robert Hoppeler**, Aus den Anfängen der katholischen Pfarrgemeinde Zürich. 1902. 116
— Zur Geschichte der kath. Pfarrei in Zürich. 1903. 187

Pfr. **Th. Johner**, Anmerkungen zum Vortrag des Hrn. Prof. Dr. Bolliger: Die Bedeutung der Erkenntnis für die Religion. 1905 105

Dr. theol. **C. W. Kambli**, Einige Gedanken über Christus und das Christentum. 1903. 143
— Die sexuelle Frage und ihre Beantwortung von Prof. Dr. Forel. 1906. 39. 132
— Was können wir protest. Erzieher *nicht* von der kath. Kirche lernen? 1907. 105
— Christentum und soziale Bewegung. 1908. 241

Pfr. **Ad. Keller**, Die Kirchenorganisation in Genf. 1908. 224
Dr. med. **M. Kesselring**, Zur Psychanalyse Zinzendorfs. 1912 30
Dr. med. **Kielholz**, Der Selbstmord vom psychiatrischen Standpunkt. 1908. 32
— Psychiatrische Leben-Jesu-Forschung. 1913. 285
Prof. Dr. **L. Köhler**, Zu den kanonischen Geburts- und Jugendgeschichten Jesu. 1902. 215
— Alttestamentliche Miszellen. 1903. 181. 1906. 246
— Wernles Anfänge unserer Religion. 1904. 108
— Weinel, Gleichnisse Jesu. 1904. 195. 246
— Neue Wege der neutestamentlichen Forschung. 1905. 116
— Sind die aus den 3 ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst? 1906. 77. 161. 257
1907. 71. 97. 162. 205. 262
— Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung 1907. 41. 93. 140. 232
1908. 36. 182. 1909. 135
— Syrische Literatur- und Kulturstudien 1908. 213. 273
— Zu den Kanones des Rabbula, B. v. Edessa. 1908. 210
— Nochmals die Kanones des Rabbula. B. v. Edessa 1909. 133
— Zu Klemens Alex., Quis dives salvetur? c. 3. 1909 134
— Öffentliche Predigtvorbereitung in Schottland. 1911. 78
— Die gegenwärtige Bearbeitung der Zürcher Bibel. 1913 78
Prof. Dr. **W. Köhler**, Reformation und Mission. 1911. 49
Dr. **J. Kreyenbühl**, Kritische Randglossen zu Wellhausens Evangelium Johannes. 1913. 129. 177. 241
Pfr. **G. Kuhn**, Dorothea Boller und die Sekte der Aufstehung. 1910. 27. 59

Dr. **A. Lechner**, Aus andern Literaturen. 1907. 183
— Aus dem Gebiet der Theodicee. 1909. 198
— System. Darstellung d. Leibnitzschen Theodicee. 1910. 97. 145. 213
Pfr. **R. Liechtenhan**, Berichtigung. 1904. 265
Pfr. **P. Liechti**, Abstinenz oder Temperenz? 1907. 38. 90
Pfr. **R. Lindenmann**, Die Erweckung der Tochter des Jairus und die Heilung des blutflüssigen Weibes, aufgefasst als symbolische Erzählungen. 1902. 1
Pfr. Dr. **G. Linder**, Die Speisungen der Tausende in den 4 Evang. 1902. 89
— Merket ihr noch nichts? 1902. 154
— Vier Proben aus dem Johannes-Evangelium. 1909. 205
Pfr. **H. Lüscher**, Evangelische Askese. 1910. 83

M. in W., Kasualiengelder. 1909. 88. 213
Prof. Dr. **Karl Marti**, Eduard Reuss' Briefwechsel mit K. H. Graf. 1905. 114
Pfr. **P. Martig**, Abstinenz oder Temperenz? 1907. 91
Lic. **J. Matthieu**, Jahwe und die Natur. 1903. 99. 129. 193
Prof. **J. G. Mayer**, Erklärung gegen Hrn. Dr. C. Camenisch 1903. 126
Pfr. D. **Friedr. Meili**, Soll die Kirche organisieren? 1902. 178. 224
— An unsere Leser. 1902, 244
Pfr.Dr. **A. Meyer-Steinmann**, Weihevolle Gestaltung heil. Feste und Lebensstufen ausserhalb der kirchl. Formen. 1909. 119

Pfr. Dr. **A. Meyer-Steinmann**, Hebung des Gemeindekirchengesanges. 1910. 49
— Ungesuchte Religion. 1912. 248
Prof. Dr. **G. Meyer von Knonau**, Die Wirkung der Calvinschen Schule von Genf. 1909. 109. 163
— Die Mission im Mittelalter. 1911. 1
Pfr. **O. Moppert**, Jesus im Religionsunterricht. 1907. 193
Pfr. D. **E. Müller**, Katechismusperspektiven. 1903. 25
— Die Aufgabe der religiösen Volkskunde. 1905. 28
— Zur Katechismusfrage. 1906. 62
Dr. **Rudolf Müller**, Eine schweizerische Jerusalemfahrt im Anfang des sechszehnten Jahrhunderts. 1903. 204
Dr. **B. Mossinsohn**, Palästina in der vorexilischen Literatur. 1907. 1. 49

Pfr. Dr. **Ernst Nagel**, Der Henotheismus nach Max Müller. 1902 20
— Was soll und kann die evangel. Gemeinde für ihre Neukonfirmierten tun? 1911. 214. 262

Pfr. **A. C. Pettermand**, Geisteskrankheit und Dämonologie in der Bibel. 1907. 145
Pfr. Dr. **O. Pfister**, Die Unhaltbarkeit der theologischen Prinzipienlehre Prof. Dr. Adolf Bolligers. 1902. 93
— Die Reform unserer Ausbildung z. Pfarrer 1907. 30. 83. 122. 169
— Zwölf Fragen nach bäuerlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit. 1911. 9. 67. 127
— Zinzendorfs Frömmigkeit im Lichte Lic. G. Reichels und der Psychanalyse. 1911. 224. 280

Prof. **L. Ragaz**, E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker. 1904. 255
— Noch einmal die zwei Bücher. 1905. 157
Lic. **Gerhard Reichel**, Zur Psychanalyse Zinzendorfs. 1912. 30
Prd. **E. Renkewitz**, Die Mission im Zeitalter des Pietismus. 1911. 162
Pfr. **J. Rosen**, Die Idee des frommen Jugendunterrichts. 1909. 225
Pfr. **Christ. Roth**, Kirchliche Zustände am Eingang des 19. und 20. Jahrhundert. 1906. 197
Pfr. **M. Rüetschi**, Brauchen wir eine neue Reformation? 1909. 12. 62
Arch. **Gottfried Schindler**, Über den Bau protestant. Kirchen. 1904. 242
1905. 25. 102. 240
Pfr. Dr. **Max Schinz**, Wie gestaltet sich die Ethik in unserer Zeit? 1910. 1
Pfr. **L. Schmid**, Das Gewissen. 1908. 15
— J. J. Rousseau und die Religion. 1912. 133
Pfr. **Th. Schmidt**, Christliche Liebestätigkeit und soziale Arbeit. 1912. 18. 73
Prof. Dr. **P. W. Schmidt**, Miszellen. 1905. 60
— J. Wellhausens Anmerkungen zu den Johanneischen Schriften. 1908. 141
Prof. Dr. **P. W. Schmiedel**, „Unser täglich Brot". 1913. 294
Prof. Dr. **A. Schneider**, Das Gebet des Herrn. 1903. 123
Rud. Schoeller, Welche Faktoren haben zur Gestaltung des kirchlichen Glaubens mitgewirkt? 1902. 129
Nekrolog über Rud. Schoeller. 1902. 187

Prof. **M. Schüli**, Der Materialismus. 1910. 121
— Messina und der Vorsehungsglaube. 1910. 167
— Religion und Entwicklungslehre. 1913. 22. 66
Prof. Dr. **von Schulthess-Rechberg**, Notiz. 1911. 140
Pfr. **Friedr. Schulz**, Tolstoi ein Christ. 1910. 273
— Hat sich Jesus überlebt? 1911. 241
Pfr. **E. Schweizer**, Gedanken über Raum und Zeit. 1912. 177. 225
Prof. Dr. **P. Schweizer**, Die religiöse Auffassung der Weltgeschichte. (Zum 100jährigen Geburtstag Alex. Schweizers.) 1908. 49
— Der Fortschritt in der Weltgeschichte. 1912. 97
Prof. Dr. **R. Steck**, Schmidlin, Solothurns Glaubenskampf und Reformation im 16. Jahrhundert. 1905. 174
— Ein katholisches Urteil über d. Bernerdisputation 1528. 1910. 103
— Der Brief des Jakobus Monasteriensis über die Disputation zu Bern 1528. 1911. 193
— Eine neue Schrift über den Jetzer-Prozess. 1913. 145
Pfr. **J. Studer**, Der Schulmeister Johannes Buchstab von Winterthur, ein Gegner U. Zwinglis. 1912. 198
Pfr. **M. Thomann**, Die Englandfahrt deutscher Pastoren 1908. 1909. 42. 82
Pfr. **Alfr. Usteri**, Zur Katechismusfrage. 1906. 61

Prof. Dr. **Ferd. Vetter**, Die Basler Reformation u. Niklaus Manuel. 1907. 217. 241

Pfr. **A. Waldburger**, Zur Redaktionsübernahme 1904. 135
— Zum Gedächtnis Heinrich Bullingers. 1904. 137
— Adolf Hausrath, Luthers Leben. 1904. 257
— Zur Reformationsgeschichte. 1905. 188. 258. 1913. 286
— Kutter, Gerechtigkeit. 1905. 255
— Abstinenz oder Temperenz? 1907. 139
— Partei und Parteien. 1908. 193. 288
— Ein modernes Pfarrhaus. 1908. 232
— Zur Redaktion. 1901. 48. 284
— Calvin. 1909. 137
— Servet und Richter. 1909. 145
— Zürcher Calvin-Feier. 1909. 153
— Roman und Religion. 1910. 33
— Diasporapfarrer. 1910. 38
— Zwingli exclusus. 1911. 39. 91. 134. 181
— Zwingli conclusus 1912. 255
— Zur Psychanalyse Zinzendorfs. 1912. 30
— Zum 30. Jahrgang. 1913. 1
— Inhalt des 20.—30. Jahrgangs 1913. 298
Paul Waldburger, Reformation in Solothurn. 1905. 184
Dr. **W. Wettstein**. Eine schweizerische Familiengeschichte. 1906. 307
Pfr. **Ernst Wipf**, Gottfried Kellers Religion, ihr Werden und Wesen. 1908. 1
— Die Macht der katholischen Kirche. 1913. 220. 263
Pfr. **Hans Wirz**, Die Erziehung zum Glauben an Gott. 1908. 132. 171
Pfr. **Jakob Wirz**, Neue Psalmen-Literatur. 1905. 49
— Alttestamentliches vom Religionskongress. 1906. 293
— Ein Dank. 1908. 207
— Von der Philologentagung. 1909. 26. 71. 112

Pfr. **Jakob Wirz**, Ein Wort für Hiob. 1910. 236
— Die Liebe Gottes. 1910. 260
— Keime des Paulinismus. 1913. 6. 49
Pfr. **G. Witzemann**, Abstinenz oder Temperenz? 1907. 135
Pfr. **Willy Wuhrmann**, Emil Egli † 1909. 78
Pfr. **Arnold Zimmermann**, Ist in unserer Kirche ein Katechismus erwünscht und möglich? 1905. 242

* * *

Preisausschreiben. — Programme.
Deutscher Protestantenverein 1902. 60
Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion 1902 233 1903 253. 1905 72. 1906 160. 1908 288. 1910 47, 240. 1911 294. 1912 280. 1913 297.
Kantgesellschaft 1911 192. 1912 176. 1913 297
Karl-Schwarz-Stiftung 1902 59. 1905 72. 1908 152, 192. 1911 144. 240. 1913 128.
Teylersche theologische Gesellschaft zu Haarlem 1902 58. 1903 61 1904 121. 1905 75. 1906 76. 1907 48, 288. 1908 48. 1909 48 1910 46. 1911 48. 1912 48. 1913 48.
Theol. Fakultät Basel 1909 152.

Bücherschau.
1902 Dr. Cr., -d., J. Graf, W. Hadorn, L., H. Mötteli, Dr. O. Pfister, A. Waldburger, J. W., Red. 61, 122, 189, 233
1903 Dr. O. Pfister, A. Waldburger, J. W., Red. 62, 127, 190, 254
1904 A. Farner, Prof. Dr. K. Furrer, L. Köhler, D. Meyer, Dr. O. Pfister, L. Ragaz, Prof. Dr. P. W. Schmidt, A. Waldburger, J. W., Red. 63, 122, 200, 259
1905 J. Diem, A. Farner, Prof. Dr. K. Furrer, J. Keller, Dr. L. Köhler, Prof. Dr. K. Marti, H. Mötteli, Dr. O. Pfister, L. Ragaz, O. Römer, Prof. Dr. v. Schulthess-Rechberg, Prof. Dr. R. Steck, Paul Waldburger, Red. 65, 128, 193, 264
1906 H. Baur, A. Farner, Prof. Dr. K. Furrer, Dr. L. Köhler, Dr. O. Pfister, E. Stähelin, Prof. Dr. R. Steck, Red. 68, 158, 247, 316
1907 Prof. Dr. F. Barth. Dr. C. Camenisch, Dr. L. Köhler, Dr. O. Pfister, Prof. Dr. R. Steck, J. Wirz, Red. 47, 94, 141, 187, 233, 285
1908 A. Farner, Dr. L. Köhler, J. Wirz, Red. 39, 150, 185, 237, 282
1909 Prof. Dr. J. Hausheer, Dr. L. Köhler, Dr. O. Pfister, Red. 47, 89, 148, 221, 279
1910 Dr. L. Köhler, Dr. G. Linder, S. Q., Red. 39, 95, 142, 190, 239, 278
1911 K. Fueter, P. Hemmi, L. Horn, J. Keller, Dr. Kielholz, Dr. L. Köhler, Prof. L. Ragaz, G. Ringger, J. Wirz, Red. 40, 94, 140, 154, 238, 293
1912 K. Barth, K. Fueter, Prof. Dr. Haag, Dr. Kielholz, Prof. Dr. L. Köhler, Fr. Lienhard, A. Maurer, Friedr. Schulz, Prof. Dr. P. Schweizer, Prof. Dr. R. Steck, J. Wirz, Red. 36, 89, 162, 219, 262
1913 K. Fueter, Dr. Kielholz, Prof. Dr. L. Köhler, A. Maurer, V. N., J. Wirz, Red. 42, 124, 170, 230, 239

Zeitschriftenschau 1904 129 und 3. Seite Umschlag. 1905—1913 3./4. Seite Umschlag.

darin besteht, dass ein Stück „Religion“ — oder was man dafür erklärt hat — „etwas Fremdes“ wird.“

Hernach wird über zu wenig Beachtung der spätern Schriften der beiden Forscher geseufzt. Also werden „unliebsame Augenzeugen theologischer Art“ von den liberalen Theologen (trotz Dibelius und O. Holtzmann) ebenso „von ihren Klienten ferngehalten“, wie von einem „echt orthodoxen Kirchenmann“.

Zuletzt kommt die Erklärung für die ganze Verstimmung. Hertlein hat einen Artikel bei liberalen Blättern nicht angebracht und als ihn eine positive Zeitschrift veröffentlichte, wurde er von den Liberalen nicht gewürdigt. Allerdings ein Staatsverbrechen, welches die Minderwertigkeit der liberalen Theologie endgültig beweist. Darum erstrebt der gekränkte Hertlein eine „Organisation für freie Religionswissenschaft“, offenbar mit möglichst wenig Verständnis für innerliche Religion. Sie wird sich in der Registrierung und möglichst geistreichen Ausdeutung der äusserlichen Kultus- und Lehrformen erschöpfen und dieselben für Religion halten.

Die übrigen Artikel des Heftes stehen wesentlich höher. *A. W.*

Protestantischer Schriftenvertrieb Berlin-Schöneberg. Dieser Verlag hat in jüngster Zeit eine Rührigkeit entwickelt und so eigenartige und brauchbare Serien ausgegeben, dass ihm ein Platz neben unsern grossen Buchhandlungen gehört und hier ein eingehender Hinweis auf Plan und Wert des bisher Erschienenen. Obenan stelle ich

Alfr. Fischer, Andachten für schlichte Leute. 280 S.

Es sind 136 Betrachtungen, meist kurz, alle anschaulich, stimmungsreich und verständlich für jedermann. Sie bieten wirkliche Erbauung und tragen schweren, aber frommen Ernst in sich. Am besten sind die Schilderungen von Episoden aus Jesu Leben. Vgl. z. B. „Die letzte Nacht“.

Nationale Kritik am Ultramontanismus üben die Hefte unter dem Titel: *Huttenus redivivus.*

I. 1) Dr. K. Auer, Rom und die deutsche Religion
2) Rud. Hermann, Rom und die deutsche Sittlichkeit
3) Lic. H. Mulert, Rom und die deutsche Wissenschaft
} je 80 Pfg. 67—84 S.

II. 1/2) Dr. Th. Engert, Jesus im Bann des Modernisteneids. 94 S. M. 1. 60.

Auch für schweizerische Verhältnisse steht viel Zutreffendes und Beherzigenswertes darin und es kann nur wohltun, wenn auch bei uns mehr Charakter anstelle des Kuhhandels um Überzeugungen tritt.

Schwer wiegen durch ihre präzise und eigenartige Darstellung *die Klassiker der Religion:*

1) Jesus	1912	(Weinel)
2) Johann Arndt	1912	(Koepp)
3) Der katholische Modernismus	1912	(Schnitzer)
4-5) Die Propheten	1913	(Pfannmüller)
6) Ignatius von Loyola	1913	(Funk)
7) Paul de Lagarde	1913	(Mulert).

Es sind lauter angesehenste Namen, welche hier auf 120—200 Seiten abgerundete und sehr lesbare Früchte ihrer wissenschaftlichen Arbeit bieten. Jedes Heft wäre besonderer Besprechung wohl wert.

Dasselbe gilt von den Untersuchungen, wie hervorragende Geister zur Religion sich stellten. Dabei fehlt es nicht an Überraschungen, wie z. B. über den angeblichen Monismus Giordano Brunos, über die stark und rein religiöse

Stimmung des Vaters des Humanismus, Petrarca, etc. Bisher sind erschienen (70—160 S.): *Die Religion der Klassiker:*

1) Giordano Bruno	1913	(Kuhlenbeck)
2) Nikolaus von Kues	1913	(Hesse)
3) Francesco Petrarca	1913	(Hefele)
4) Ralf Waldo Emerson	1913	(Herzog)

Praktischen Zwecken dienen die zwei Serien: *Die Festpredigt des freien Christentums:*

1) Adventspredigten	1912	7) Pfingstpredigten	1913
2) Weihnachtspredigten	1912	8) Trinitatispredigten	1913
3) Passionspredigten	1913	9) Erntedankfestpredigten	1913
4) Karfreitagspredigten	1913	10) Reformationsfestpredigten	1913
5) Osterpredigten	1913	11) Busstagspredigten	1913
7) Himmelfahrtspredigten	1913	12) Totenfestpredigten	1913

und *die Kasualrede des freien Christentums:*

1) Grabreden	1913
2) Schulandachten	1913
3) Konfirmationsreden	1913
4) Trauerreden	1913

Hier ist der Nachweis angeboten, dass und was eine theologische Richtung auf der Kanzel zu sagen habe. Soweit die Parteistellung das Urteil spricht, wird es an Kritik nicht fehlen; denn wir begegnen den üblichen Stichworten für Erregung frommen Empfindens nur in beschränktem Mass. Wer aber aufrichtiges Ringen um die Erreichung und Durchdringung des modernen Menschen mit den Grundgedanken des Evangeliums überall anerkennt, wo es ihm begegnet, der kann hier nicht anders als seine helle Freude an so reichem Leben bezeugen. Die Schweiz ist fast gar nicht und nur einseitig (Montet und Schönholzer), aber in würdiger Weise vertreten.

Otto Frick's Sortiment, **Zürich 2,** Freigutstrasse 26, empfiehlt:

Bitzius, Religion im Alltagsleben. Predigten.	Gebunden Fr.	5. 50
Bolliger, Der Weg zu Gott für unser Geschlecht. Ein Stück Erfahrungstheologie	„ „	4. 80
Furrer, Menschheitsfragen. Ein letzter Gruss an seine Freunde.	„ „	4. —
Grubenmann, Andachtsbuch. Fr. 2.50 und Fr. 3.60 je nach dem Einband.	„ „	2. —
Rambli, Christus und das Christentum. Predigten.	„ „	5. —
Luschka, Erhobene Herzen im Lebenskampf. Predigten.	„ „	5. —
Ragaz, Dein Reich komme! Predigten.	„ „	6. 50
Ritter, In allem Christus. Predigten.	„ „	3. —
Schönholzer, Gebetbuch.	„ „	3. 50

Buchdruckerei Enge (A. Schaufelberger) Zürich II.